

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Muhammed'den Reform Çağına

Mircea Eliade



KABALCI

MIRCEA ELIADE

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ / Cilt III

Muhammed'den Reform Çağına



KABALCI YAYINEVİ: 201

Antropoloji, Arkeoloji, Mitoloji Dizisi: 20

Mircea Eliade (1907-1986) önde gelen din tarihçilerindendir. Çeşitli dinsel geleneklerdeki simgesel dile ilişkin araştırmalar yapmış ve mistik görüngünün temelini oluşturan mitlerin anlamını çözümleyip birleştirmeye çalışmıştır. 1928'de Bukreş Üniversitesi'nde felsefe dalında yüksek lisans yapmış. 1928-31 yıllarında Kalküta Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint felsefesi okumu ve altı ay Himalayalar'daki Rişikeş aşramı'nda yaşamış. 1933'te *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1933-39 yıllarında Bukreş'te Hint felsefesi ve din tarihi okuttu. 1945'te konuk profesör olarak Ecole de Hautes Etudes'e gitti. 1951'de alandaki en önemli eserlerden birisi olan *Şamanizm*'i yayımladı. 1956'da Chicago Üniversitesi'ne geçti. 1961'de *History of Religions* dergisini kurdu. 16 ciltlik *Encyclopedia of Religion*'un (1987) başeditörlüğünü yapmıştır. Eliade geleneksel ve çağdaş toplumlardaki dinsel deneyimi, *hiyerofani*'ler diye isimlendirdiği görüngüleri incelemiş, dünyanın çeşitli dinlerindeki izini sürmüş ve çözümlemiştir.

Yazarın yayımladığımız eserleri:

Asya Simyası, çev. Lale Arslan, 2002.

Babil Simyası ve Kozmolojisi, çev. M. Emin Özcan, 2002.

Demirciler ve Simyacılar, çev. M. Emin Özcan, 2003.

Mistik Hint Erotizmi, çev. Renan Akman, 2003.

Dinler Tarihine Giriş, çev. Lale Arslan, 2003.

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi, 3 cilt, çev. Ali Berktaş, 2003.

Yazarın yayımlayacağımız eserleri:

Le Yoga. Immortalité et Liberté

Océanographie

Mircea Eliade
Histoire des croyances et des idées religieuses III
De Mohamet à l'âge des Réformes © Payot, 1983

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III
Muhammed'den Reform Çağına © Kabalcı Yayınevi, 2000

Birinci Basım: Kasım 2003

Yayına Hazırlayan: Ergun Kocubiyik

Kapak Düzeni: Altuğ Guzey

Baskı: Yaylacık Matbaası

 **KABALCI YAYINEVİ**

Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalcı.com.tr
yayinevi@kabalcı.com.tr

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du
Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français
d'Istanbul*

*Ceviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt,
Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür
Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.*

KÜTUPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Eliade, Mircea

Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III
Muhammed'den Reform Çağına

1. Din Tarihi 2. Antropoloji 3. Din Felsefesi 4. Mitoloji

ISBN 975-8240-83-8
ISBN 975-8240-84-6 (Takım)

MİRCEA ELİADE

DİNSEL İNANÇLAR VE
DÜŞÜNCELER TARİHİ

Cilt III

Muhammed'den Reform Çağına

Çeviren: Ali Berktay

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR, 8

ÖNSÖZ, 9

XXXI. BÖLÜM

ANTİK AVRASYA'NIN DİNLERİ:

TÜRK-MOĞOLLAR, FIN-UGURLAR, BALT-SLAVLAR, 11

241. Avcılar, Göçebeler, Savaşçılar, 11 ◊ 242. "Gök Tanrı" Tengri, 12 ◊ 243. Dünyanın Yapısı, 15 ◊ 244. Yaratılışın İniş Çıkışları, 17 ◊ 245. Şaman ve Şamançıl Erginlenme, 19 ◊ 246. Şaman Mitleri ve Ritüelleri, 23 ◊ 247. Şamanizmin Anlamı ve Önemi, 27 ◊ 248. Kuzey Asyalıların ve Fin-Ugurların Dinleri, 29 ◊ 249. Baltların Dini, 32 ◊ 250. Slav Putperestliği, 35 ◊ 251. Eski Slavların Ayinleri, Mitleri ve İnançları, 39 ♦ Eleştirel Kaynakça, 43.

XXXII. BÖLÜM

İKONAKIRIÇILIK KRİZİNE KADAR HIRİSTİYAN KİLİSELERİ

(VIII.-IX. YÜZYILLAR), 51

252. *Roma non pereat...*, 51 ◊ 253. Augustinus: Tagaste'den Hippo'ya, 54 ◊ 254. Augustinus'un Büyük Öncülü: Origenes, 55 ◊ 255. Augustinus'un Polemikleri. Lütuf ve Kader Öğretisi, 58 ◊ 256. Azizperestlik: *Martyria*, Kutsal Emanetler, Hac, 63 ◊ 257. Doğu Kilisesi ve Bizans Teolojisinin Atılımı, 67 ◊ 258. İkonalara Hürmet ve İkonakırıcılık, 71 ♦ Eleştirel Kaynakça, 74.

XXXIII. BÖLÜM

MUHAMMED VE İSLAMIN GELİŞMESİ, 79

259. Allah, Arapların *deus otiosus*'u," 79 ◊ 260. Muhammed, "Allah'ın Resülü", 83 ◊ 261. Mirac ve Kuran, 86 ◊ 262. Hicret, 87 ◊ 263. Sürgünden Zafere, 90 ◊ 264. Kuran'ın Mesajı, 92 ◊ 265. İslamın Akdeniz ve Yakın Doğu'yu İstilas, 95 ♦ Eleştirel Kaynakça, 99.

XXXIV. BÖLÜM

CHARLEMAGNE'DAN FIORE'LI GIOACHINO'YA

BATI KATOLİKLİĞİ, 106

266. Erken Ortaçağda Hıristiyanlık, 106 ◊ 267. Hıristiyanlık Öncesi

Geleneklerin Özümsemesi ve Yeniden Yorumlanması: Kutsal Kral-
lık, Şövalyelik, 110   268. Haçlı Seferleri: Eskatoloji ve Siyaset,
113   269. Romanesk Sanatın ve Saray Romansının Dinsel Anlamı,
117   270. Ezoterizm ve Edebi Yaratımları: Trubadurlar, *Fedeli d'A-*
more, Kutsal Kâse Anlatıları, 121   271. Fiore'li Gioachino: Yeni bir
Tarih Teolojisi, 127   Eleştirel Kaynakça, 132.

xxxv. BÖLÜM

KELÂM VE TASAVVUF, 136

272. Sünni Kelâmın Temelleri, 136   273. Şîîlik ve Batıni Yorum,
138   274. İsmailîlik ve İmamın Yüceltilmesi: Büyük Diriliş: Mehdi,
141   275. Tasavvuf, Bâtınlık ve Mistik Deneyimler, 144   276.
Zünnün'dan Tirmizî'ye Birkaç Süfi Mürşit, 147   277. Hallac, Mistik
ve Şehit, 149   278. Gazâlî ve Kelâm ile Tasavvufun Uzlaştırılması,
151   279. İlk Metafizikçiler: İbn Sina; Müslüman İspanya'da Felse-
fe, 154   280. Endülüs'ün Son ve En Büyük Düşünürleri: İbn Rüşd
ve İbn Arabî, 157   281. Sühreverdî ve Nur Mistisizmi, 161   282.
Celaledin Rûmî: Kutsal Danslar, Şiir ve Müzik, 164   283.
Tasavvufun Zaferi ve Kelâm Âlimlerinin Tepkisi. Simya, 167  
Eleştirel Kaynakça, 171.

xxxvi. BÖLÜM

BAR KOHBA AYAKLANMASINDAN HASİDİLİĞE YAHUDİLİK, 177

284. Mişna Derlemesi, 177   285. Talmud. Rabilere Karşı Tepki:
Karailik, 179   286. Ortaçağ Yahudi Teologları ve Filozofları, 181  
287. Aristoteles ile Tora Arasında İbn Meymun, 183   288. Yahudi
Mistisizminin İlk Dışavurumları, 186   289. Ortaçağ Kabalası, 190
  290. Yitshak Luria ve Yeni Kabala, 194   291. Dönme Kurtarıcı,
198   292. Hasidilik, 200   Eleştirel Kaynakça, 202.

xxxvii. BÖLÜM

AVRUPA'DA DİNSEL HAREKETLER:

GEÇ ORTAÇAĞDAN REFORM ARİFESİNE, 208

293. Bizans İmparatorluğu'nda Dualist Zındıklık: Bogomilciler, 208
  294. Bogomilciler Batıda: Katharosçular, 211   295. Aziz Assisi'li
Francesco, 214   296. Aziz Bonaventura ve Mistik Teoloji, 217  
297. Aquino'lu Tommaso ve Skolastik, 219   298. Üstâd Eckhart:
Tanrı'dan Tanrısallığa, 223   299. Halk Dindarlığı ve Sofuluğun
Tehlikeleri, 228   300. Felaketler ve Umutlar: Kendilerini Kirbaçla-
yanlardan *devotio moderna*'ya, 230   301. Nikolaus Cusanus ve Orta-
çağın Sonu, 235   302. Bizans ve Roma. *Filioque* Sorunu, 238   303

Hesychia'cı Keşifler, Aziz Gregorios Palamas, 240 ♦ Eleştirel Kaynakça, 245.

XXXVIII. BÖLÜM

REFORMLARDAN ÖNCE VE SONRA

DİN, BÜYÜ VE HERMESÇİ GELENEKLER, 252

304. Hristiyanlık Öncesi Dinsel Geleneklerin Varlığını Sürdürmesi, 252 ♦ 305. Arındırıcı Bir Dansın Sembelleri ve Ritüelleri, 255 ♦ 306. "Cadı Avı" ve Halk Dininin Geçirdiği Değişimler, 258 ♦ 307. Martin Luther ve Almanya'da Reform, 265 ♦ 308. Luther'in Teolojisi. Erasmus'la Polemiği, 270 ♦ 309. Zwingli, Calvin, Katolik Reform, 274 ♦ 310. Rönesans Boyunca Hümanizma, Yeni Platonculuk ve Hermesçilik, 279 ♦ 311. Simyaya Yüklenen Yeni Değerler: Paracelsus'tan Newton'a, 283 ♦ Eleştirel Kaynakça, 289.

XXXIX. BÖLÜM

TİBET DİNLERİ, 296

312. "İnsanların Dini", 296 ♦ 313. Geleneksel Anlayışlar: Kozmos, İnsanlar, Tanrılar, 298 ♦ 314. Bon: Karşılaşmalar ve Bağdaştırmacılık, 301 ♦ 315. Lamacılığın Oluşumu ve Gelişimi, 304 ♦ 316. Lamacı Öğretiler ve İbadetler, 306 ♦ 317. Işığın Ontolojisi ve Mistik Fizyolojisi, 310 ♦ 318. Bazı Tibet Dinsel Yaratımlarının Gencelliği, 313 ♦ Eleştirel Kaynakça, 316.

DİZİN, 321

KISALTMALAR

- ANET.....J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*
(Princeton, 1950; ikinci baskı, 1955)
- Ar Or..... *Archiv Orientalni* (Prag)
- ARW..... *Archiv für Religionswissenschaft* (Freiburg/Leipzig)
- BEFEO..... *Bulletin de l'Ecole française de l'Extrême-Orient* (Hanoi, Paris)
- BJRL..... *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)
- BSOAS..... *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londra)
- CA..... *Current Anthropology* (Chicago)
- HJAS..... *Harvard Journal of Asiatic Studies*
- HR..... *History of Religions* (Chicago)
- IJ..... *Indo-Iranian Journal* (Lahey)
- JA..... *Journal Asiatique* (Paris)
- JAOS..... *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore)
- JAS..... *Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch* (Bombay)
- JIES..... *Journal of Indo-European Studies* (Montana)
- JNES..... *Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)
- JRAS..... *Journal of the Royal Asiatic Society* (Londra)
- JSS..... *Journal of Semitic Studies* (Manchester)
- OLZ..... *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin/Leipzig)
- RB..... *Revue Biblique* (Paris)
- REG..... *Revue des Etudes Grecques* (Paris)
- RHPR..... *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg)
- RHR..... *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)
- SMSR..... *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Roma)
- VT..... *Vetus Testamentum* (Leyden)
- W.d.M..... *Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)

ÖNSÖZ



Üçüncü cildin bu kadar gecikmesi esas olarak sağlık sorunlarından kaynaklanıyor: Görme yeteneğim bir süredir azalmaya devam ediyor ve isyankâr bir eklem iltihabı nedeniyle güçlükle yazabiliyorum. Bu yüzden *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'nin son bölümünü, eski öğrencilerim arasından seçilmiş birçok meslektaşımın işbirliğiyle tamamlayabiliyorum.

Okuyucunun da hemen fark edeceği gibi, ikinci cildin önsözünde duyurulan planı değiştirdim. Hristiyan kiliselerinin tarihini Aydınlanma çağına kadar sürdürüp, Hinduizmin gelişmesi, ortaçağ Çin'i ve Japonya dinleri hakkındaki bölümleri son cilde bıraktım. IV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar Avrupa'daki dinsel inançlar, düşünceler ve kurumlar tarihine dört bölüm ayırdım, ama Batılı okuyucunun yakından bildiği yaratımlar (örneğin Skolastik, Reformlar) üzerinde daha az durup, ders kitaplarında genellikle yeterince önemsenmeyen veya suskunlukla geçirtilen olaylara daha geniş yer vermeyi tercih ettim: Heterodoks akımlar, zındıklıklar, halk mitolojileri ve ibadetleri, cadılık, simya, ezoterizm. Bu dinsel yaratımlar, kendi manevi ufukları içinde yorumlandığında, ilginçlikten ve kimi zaman görkemden yoksun değildir. Her ne olursa olsun, sonuçta onlar da Avrupa'nın dinsel ve kültürel tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu yapının son cildinin önemli bir bölümünü Amerika, Afrika ve Okyanusya'nın arkaik ve geleneksel dinlerinin tanıtılması oluşturacak. En son bölümde de modern toplumların dinsel yaratıcılığını çözümlemeye gayret edeceğim.

XXXIII. ve XXXV. bölümleri okuyup, bana birçok değerli gözlemini aktarma nezaketini gösteren Prof. Charles Adams'a teşekkür ediyorum; bununla birlikte Şiilik ve tasavvula ilgili yorumlardan ben sorumluyum. Bu yorumları merhum dostum Henry Corbin'in tefsirlerine dayandırdım. Meslektaşım ve dostum Prof. André Lacocque'a, bu cildin bütün metnini büyük bir özenle okuyup düzelttiği; yayıncım ve dostum Jean-Luc Pidoux-Payot'ya da bu yapının gelişimini izlerken gösterdiği ilgi ve sabır nedeniyle teşekkür borçluyum.

Karımın sürekli yanımda olması, bana gösterdiği sevgi ve bağlılık, acılarından ve sakatlıklarından kaynaklanan yorgunluğu ve cesaret kırıklığım yenmemi sağladı. Bu cilt onun sayesinde tamamlanabildi.

Mircea Eliade

Chicago Üniversitesi, Nisan 1983

XXXI. BÖLÜM

ANTİK AVRASYA'NIN DİNLERİ:

TÜRK-MOĞOLLAR, FİN-UGURLAR, BALT-SLAVLAR



241. Avcılar, Göçebeler, Savaşçılar— Türk-Moğolların yıldırım gibi istilaları – IV. yüzyılda Hunlardan Timur'a kadar (1360-1404)– Avrasya'nın ilkel avcılarının mitsel modelinden esinleniyordu: bozkırda avını kovalayan yırtıcı etobur. Hareketlerinin apansızlığı ve hızı, toplulukları kitlesel olarak katletmeleri, yerleşik kültürün dışsal işaretlerini (kentler ve köyler) yok etmeleri; Hun, Avar, Türk, Moğol atlılarını bozkırda geyikleri avlayan veya göçebe çobanların sürülerine saldıran kurt sürülerine benzetir. Askeri önderlerin, bu davranış tarzının stratejik önemini ve siyasi sonuçlarını çok iyi bildiğine kuşku yoktur. Ama örnek avcının –yırtıcı etobur– mistik saygınlığı da hatırı sayılır bir rol oynuyordu. Birçok Altay boyu, atalarının doğaüstü bir kurt olduğunu iddia ediyordu (krş. § 10).

"Bozkır İmparatorlukları"nın yıldırım gibi ortaya çıkması ve az çok kısa ömürlü olmaları tarihçileri hâlâ büyülemektedir. Gerçekten de Hunlar 374'te Dinyester üzerinde Ostrogotları ezip, diğer Cermen kabilelerinin de birbiri ardı sıra aceleyle göç etmesine yol açtıktan sonra, Macar ovasından başlayarak birçok Roma eyaletini yakıp yıktılar. Attila Orta Avrupa'nın büyük bir bölümünü istila etmeyi başardı, ama onun ölümünden (453) kısa süre sonra, bölünen ve ne yapacaklarını şaşırان Hunlar tarihten silindi. Aynı şekilde Cengiz Han'ın yirmi yılda (1206-1227) kurduğu ve ardıllarının genişlettiği (1241'den sonra Doğu Avrupa, 1258'den sonra İran, Irak ve Anadolu, 1279'da Çin) devasa Moğol İmparatorluğu, Japonya'ya yönelik başarısız fetih girişiminden sonra çöktü (1281). Kendisini Cengiz Han'ın ardılı olarak gören Türk hükümdarı Timur (1360-1404), yırtıcı etoburlardan esinlenen son büyük fatihtir.

Orta Asya bozkırlarından kopup gelen tüm bu "barbarlar"ın, uygar halkların bazı kültürel ve dinsel yaratımlarından haberdar olduğunu belirtelim. Zaten biraz sonra da göreceğimiz gibi, onların ataları, yani tarihöncesinin avcıları ve göçebe hayvancıları da Güney Asya'nın çeşitli bölgelerinde yapılmış keşiflerden yararlanmışlardı.

Altay dillerini konuşan topluluklar çok geniş bir alana yayılmıştı: Sibirya, Vol-

ga bölgesi Orta Asya, Çin'in kuzeyi ve kuzeydoğusu, Moğolistan ve Türkiye Belirli başlı üç dil kolı ayrı edilmektedir 1 Ana Türkçe (Uygurca Çağatayca), 2) Moğolca (Kalmukça, Moğolca, Buryatça), 3) Mançu-Tunguz dil A Altay halklarının ilk yerleşim alanı anlaşıldığı kadarıyla Altay ve Ching-hai (Cing Hay) dağları çevresinde, Tibet ile Çin arasında kalan ve kuzeyde de Sibirya tayga arına kadar uzanan bozkırlardı Hem çeşitli Altay grupları hem de Fin-Ugır nüfuslar kuzey bölgelerde avcılık ve balıkçılık Orta Asya da göçebe hayvancılık ve güney bölgelerinde de daha mutevazı ölçülerde tarımla uğraşıyorlardı

Kuzey Avrasya, tarihoncesinden itibaren güneyden gelen kültürlerin, sanayilerinin ve dinsel düşüncelerin etkisine girdi Sibirya da Ren geyiği yetiştirilmesinin esin kaynağı herhalde bozkırlarda daha önce gerçekleştirilen atın evcilleştirilmesiydi. Tarihoncesinin ticaret (örneğin Onega Gölündeki Geyikli Ada ve metalleri merkezleri Perm) Sibirya kültürlerinin gelişiminde önemli bir rol oynadı Daha sonra Mezopotamya, İran, Çin, Hint Tibet (Lamacılık), Hristiyan (Nasturilik), Manheist kökenli dinsel düşünceler de aşama aşama Orta Asya ve Kuzey Asya ya yayıldı, bunlara İslamın ve en son olarak da Rus Ortodoks Hristiyanlığının etkilerini eklemek gerekir

Bununla birlikte bu etkilerin özgün dinsel yapıları nissedilir ölçüde değişime uğrayı her zaman başaramadığını da belirtmeliyiz Paleolitik avcılara özgü kimi inanç ve adetler Kuzey Avrasya da hâlâ yaşamaktadır Birçok örnekte Lamacı Müslüman veya Hristiyan görünümeleri altında, atıkaik dinsel motifler ve kavramlar seçilebilmekte,² dolayısıyla çeşitli bağdaştırmacılıklara karşın bazı özgün anlayışlar ayırt edilebilmektedir insanların efendisi olan gök tanrıya inanç özgün bir kozmogoniturur, hayvanlarla mistik dayanışma şamanizm Ayrıca Orta ve Kuzey Asya inançlarının en ilginç yanı onların bağdaştırmacı bir yapıya sahip olan yaratımlarıdır

242. "Gök Tanrı," Tengri Altay halklarının tüm tanrıları içinde, en önemlisi ve en iyi bilineni hiç kuşkusuz Tengri'dir (Moğollar ve Kalmuklarda Tengri Buryat-

¹ Fince ve Macarcayı da kapsayan bir Ural-Altay dil ailesi varsayımından vazgeçilmiştir

² Yazılı belgeler az sayıda ve geç tarihli MÖ II yüzyılın Çin yıllıklarında ve MS IV yüzyılın bazı Latin ve Bizanslı tarihçilerinde kimi değinmeler (Atilla'nın seferlerine ilişkin), Paleolitik Türklerin Moğolistan'daki Orhun yazıtı anı (VII-VIII yüzyılları ve Cengiz Han'ın fetihlerinden sonra gelişen edebiyat bunlara Marco Polo'nun (XIII yüzyıl) ve ilk Katolik misyonerlerin seyahatnamelerini de eklemek gerekir Avrupalı yazarların eserleri ancak XVIII yüzyıldan sonra Avrasya âdet ve inançları hakkında daha tutarlı bilgiler vermeye başladı

larda Tengeri, Volga Tatarlarında Tengere, Belirlerde Tıngır) Hem "tanrı" hem 'gök" anlamına gelen *tengri* sözcüğü, Türk ve Moğol söz dağanna aittir. Asya'nın tarihöncesinden itibaren" var olan bu sözcüğün "bahü çok açık olmuştur. Zaman, mekân ve uygarlıklar içindeki yayılma alanı olağanüstüdür. İlk bin yılı aşkın bir sardır bilinmektedir, Çin sınırlarından Rusya'nın güneyine, Kamçatka'dan Marmara Denizi'ne kadar tüm Asya kıtasında kullanılmaktadır veya kullanılmıştır, Altaylı 'putperestler'in hem tanrılarını hem de yüce Tanrı'yı ifade etmek için kullandıkları bu sözcük, Türklerin ve Moğolların tarihleri boyunca art arda kabul ettikleri bütün büyük evrensel dinlerde de (Hristiyanlık, Manheizm, İslam vb) aynen korunmuştur."³

Tengri sözcüğü tanrısal olanı ifade etmek için kullanılır. Ona, ulu gök tanrı olarak MÖ II yüzyılda Hıung-nu'arda (Şyung-nu' rastlanır. Metinler onu "ulu" (üze), "ak ve gökssel" ("mavi") (*kök*), ezeli ve ebedi (*möngke*) (*ınggu*) olarak tanır ve çok "güç"lüdür (*küç*)⁴ Orhun yazıtlarından birinde {Kül Tıg'n Yazıtı} (VII-VIII yüzy.) şöyle denmiştir: {"üze kök *tengri* asra yağız ır q lında qda ın ara rısı oğı qılmış"} "Usite Kök Tengri (Mavi Gök) altına Yağız Yer yaratıldığında, ıksının arasında insanoglu yaratılmış."⁵ Göğün ve Yerin ayrılması kozmogonik bir sonuç olarak yorumlanabilir. Mimarı Tengri olan gerçek anlamda bir kozmogoniye yönelik imalara rastlanmaktadır yalnızca. Ama Altay Tatarları ve Yakutlar tanrılarını "yaratıcı" olarak niteler. Buryatlara göre tanrılar (*tengri*) insanı yaratmış, insan da kötü ruhlar yeryüzüne hastalık ve ölümü yayıncaya dek mutlu yaşamıştır.⁶

Her ne olursa olsun, kozmik düzen, dolayısıyla dünyanın ve toplumun örgütlenmesi ve insanların yazgısı Tengri'ye bağlıdır. O halde her hükümdarın unvanını Gök'ten alması gerekir. Orhun yazıtlarında şöyle ifadelerle karşılaşılır: "Babam Kağan'ı yükselten Tengri. İmparatoruğa veren Tengri. o Tengri beni de Kağan yapıyor."⁷ Nitekim Çin modeline göre, kağan *Göğün Oğlu*'dur (krş § 128) Hüküm-

³ Jean-Paul Roux, "Tengri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques," ilk makale), s. 49

⁴ Krş a.g.y. ikinci makale, s. 200

⁵ A.g.y. s. 221

⁶ Krş bizim *Le Chamanisme* eserimizde sayılan kaynaklar (2 baskı), s. 71, dipnot 4. Moğolların dinsel halk inançlarında, Tengri "her şeyi yaratmıştır" ateşi, suyu vb. Krş W. Heissing, *La religion des Mongols*, s. 404. Ama kelimenin gerçek anlamında bir kozmogoni söz konusu değildir.

⁷ J.-P. Roux, a.g.y., (üçüncü makale), s. 27. Aynı inanç Moğol devrinde de bulgulanmaktadır. "Ezeli ve ebedi Göğün yetkisi ve gücüyle Han oldu," R. Grousset, *L'Empire des Steppes*, s.

dar Gök Tanrı'nın uluğu veya elçisidir. Tengri tapımı hükümdar tarafından, gücü ve bönmemişliğiyle sürdürülür. "Kargaşa hüküm sürmeye, boylar dörü bir yana dağılmaya başlayınca, ortada imparatorluk diye bir şey kalmayınca (günümüzde olduğu gibi), eskiden o kadar öne çıkarılan Tengri bir *deus otiosus*'a dönüşme, yerini ikinci, gök tanrılarına bırakma veya paramparça olma (tengrilerin çoğalması) eğilimine girer. Hükümdar kalmayınca, Gök Tanrı da yavaş yavaş unutulur, halk tapımı güçlenir ve başat hale gelir"⁸ (Moğollar her birinin kendi ismi ve beirli bir işlevi olan, 99 tengri bilir). Göksel ve hükümlen bir tanrının *deus otiosus*'a dönüşmesi, tüm dünyada bulgularan bir görüngüdür. Tengri örneğinde çoğalması veya yerine başka tanrıların konması, anlaşıldığı kadarıyla imparatorluğun parçalanmasının ardından ortaya çıkmıştır. Ama aynı süreç sayısız tarihsel bağlamda da doğrulanmaktadır (krş. *Dinler Tarihiine Giriş*, § 14 vd).

Tengri'nin tapınacağı yoktur ve heykel biçiminde tasvir edildiği oldukça kuşkuludur. Cengiz Han, İmam Buhari ile yaptığı meşhur tartışmada ona şöyle der: "Tüm Evren Tanrı'nın evidir, ona ulaşmak için öze, bir yer (örneğin Mekke) belirtmenin ne faydası var?" Diğer her yerde olduğu gibi, Altaylıların gök tanrısı da her şey bilendir. Moğollar yemün ederken şöyle derlerdi: "Gök bunu bilsin!" Asker, önderler Tanrı'ya yakarmak için dağların tepesine (Dunya Merkezi imgesi) çıkar ve ya seferlerden önce orda Göğe yakarırken onlar çadırlarında inzivaya çekilirdi. (Cengiz Han'ın yaptığı gibi, kimi zaman üç gün boyunca) Tengri hoşnutsazlığını kozmik işaretlerle gösterirdi: kuyruklu yıldızlar, kıtlıklar, su baskınları. Tengri'ye dualar edilir, örneğin Moğollarda "Belirtirlerde vb) ve at, öküz, koyun kurban edilir. Özellikle doğal afetlerde ve büyük yıkımlarda gök tanrılara kurban sunulması, tüm dünyada bulgularan bir olgudur. Ama Orta ve Kuzey Asya'da (başka yerlerde de görüldüğü gibi) tengrilerin çoğalmasını onların başka tanrılarla (fırtına, kozmik bereket tanrıları vb) özdeşleştirilmesi izler. Örneğin Altay'da Tengere Kayra Kan'ın ("Bağışlayıcı Gök Tanrı") yerini Bay Ulgen ("Çok Büyük") alır ve at kurbanı ona sunulur (bkz. daha ileride § 246 vd.)⁹ Diğer gök tanrılarının ayırt edici niteliği uzak-

⁸ J.-P. Roux, "La religion des Turcs de l'Orkhon des VII^e et VIII^e siècles" (birinci makale), s. 20.

⁹ Göksel yapıdaki tanrıların isimleri üzerne – "Şef" "Efendi," "Baba" "Yaratıcı," "Büyük," "Sık" vb– bkz. *Dinler Tarihiine Giriş* § 18. krş. Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der alt-taischen Völker* s. 40 vd.

lıkları ve ed.İğİnİlİklİrİdİr. Örneğİn Tunguzların Buga'sının ("Gök," "Dünya") tapımı yoktur, her şeyı bilir, ama insanların işİlerine karışmaz, natta kötülerİ bile cezalandırmaz Yakutların Urung Ayıg Toyon'u göğün yedİncİ katında oturur, her şeyı yönetİr, ama yalnızca ısıyık yapar (yani cezalandırmaz) ¹⁰

243. Dünyanın Yapısı— Altay halklarının kozmolojİ ve kozmogonisi çok ilğİnçİtİr. Bir yandan birçok geleneksel kültürde de bulgularan arkaik unsurları korurlar. diğİr yandan bize gelinceye dek bİrİrİndüklerİ bİçİmler dİşarıdan alınan bazı düşİncelerİn özİmsenmesİne ve yeniden yorumlanmasİna yÖnelİk uzun bir bağdaştırmacı sürece İşaret eder. İstİlİk kozmolojİ, Asya'daki en yaygın kozmogonİ mitİyle de her zaman uyumlu bir görüntü çizmez. Gerçİ elimİzdeki belgelerin ayrışık niteliğİnİ de hesaba katmak gerekir. Kozmogonİ mitİ özellikle halk tabakaları İçİnde yaygınlaşmıştır. daha ilerde anlamına değİneceğİmİz Önemli bir ayrıntıdır bu.

Dünyanın başka birçok bölgesinde olduğı gibi Asya'da da evrenİn yapısı kabaca üç katlı –gök, yer, yeraltı– olarak tasarınlanır, bunlar merkezİ bir eksenle bİrİrİleİrİne bağlanır. Bu eksen bir "açıklık"tan, bir "delik"ten geçer. tanrılar İste bu delİkten yere, ölümler de yeraltına İner, şamanın ruhu da yİne bu delİkten geçerek göğe veya yeraltına yaptığı yolculuklarda yukarı doğru uçabilir ya da aşağı doğru İnebilir. Demek ki –tanrılar, insanların ve yeraltının hükİmdarı ile bİrlİkte ölümlerİn oturduğı– üç dünya, üst üste bİrİmİş üç katman olarak tasavvur edilmiştİr ¹¹.

Birçok Altay halkında gökyüzü bir çadır bİçİminde düşİnölür. Samanyolu bu çadırın "dİkİşlerİ," yıldızlar da ışık alması İçİn açılmış "delİklİrİ"dir. Tanrılar yer yüzİne bakmak İçİn zaman zaman çadırın açar ve gök taşları yağar. Gökyüzü bir kapak olarak da haya. edilir, ama yeryüzünün kenarlarına tam oturmamıştı. aralıklardan büyük ruzğarlar girer. Kahramanlar ve diğİr ayrıcalıklı varlıklar da yİne bu dar aralıktan geçİp gökyüzüne gİrebİrlİr. Göğün ortasında, göksel çadırı bir kazık gibi sabİtleyen Kutupyıldızı parlar. Bu yıldıza "Altın Kazık" (Moğollar Buryatlar vb) "Demİr Kazık" (Sİbİrya Tatarları vb), "Güneş Kazığı" (Teleutlar vb) adları verİrlİr ¹².

¹⁰ Bkz. *Dİnler Tarihİ ve Gİriş*, § 18. Harva Rel. Vors.ell., s. 151 vd.

¹¹ Bu İmge dünyanın okyanusa gömölmesİnİ engelleyen bir hayvan (kaplumbaga, balık) tarafından taşındığı İnançıyla tamamlanır. bkz. Harva a.g.y., s. 22 vd.

¹² Bkz. *Le Chamanisme* de saydığımız kaynaklar (2. baskı, s. 212 vd.). Buryatlar yıldızları bir at sürüşü Kutupyıldızını da onların bağandığı kazık olarak düşİnölür. Bu Altay ve Uyğur

Beklenebileceği üzere, bu kozmoloji insanların yaşadığı mikrokozmosta yankısını bulur. Dünyanın eksenini somut bir biçimde, ya konutun dayanakları, ya da tek başına dikilmiş kazıklarla temsil edilir. Bunlara "Dünya'nın Payandaları" adı verilir. Konut biçimi değişince (konu çarılı kulubeden yurda geçilir), kazığın mitsel-din sel işlevi yurdun tepesinde dumanın çıkması için bırakılan açıklığa geçer. Bu açıklık "Gök Hanesi'nin, Kutup Yıldızı'nın gök kubbede açtığı "delik"le özdeşleştirilen deliğine denk düşer. Bu simgesellik çok yaygındır.¹³ Bunun arkasındaki düşünce, gökle doğrudan iletişimin mümkün olduğu inancıdır. Bu iletişim makrokozmik düzlemde bir eksenle temsil edilir (direk, dağ, ağaç vb.), mikrokozmik düzlemde ise konunun orta direği veya çadırın tepesindeki açıklıkla ifade edilir, o halde *her insan konutunun ızdüşümü Dünya Merkezi'ne yansıtılmış* demektir veya her sunak, çadır veya ev farklı katlar arasındaki kopukluğu gidermeyi, tanrılarla iletişime geçmeyi, hatta (şamanların örneğinde) göğe yükselmeyi mümkün kılmaktadır.

Daha önce de birçok kez belirttiğimiz gibi en yaygın mitsel "Dünya Merkezi" imgeleri (tarihoncesinden başlayarak, krş. § 7) Kozmik Dağ ve Dünya Ağacı'dır. Bu imgelere hem Altay halklarında hem de Asya'nın her yerinde rastlanır. Altay Tatarları Bay Ulgen'in göğün ortasında, Altın Dağ'ın üzerinde oturduğuna inanır. Abakan Tatarları buna "Demir Dağ" adını verir. Moğolların, Buryatların, Kalmukların bu dağı Hint etkisini açıkça ele veren, = Meru (Sumeru) mitsel dağ) Sumbur, Sumur veya Sumner adlarıyla bilmesi bu arkaik ve evrensel imgeden habersiz oldukları anlamına gelmez.¹⁴ Dünya Ağacı'na gelince, Asya'nın her yerinde bulgulanmıştır ve şamanizmde de önemli bir rol oynar. Kozmolojik açıdan, Dünya Ağacı dünyanın merkezinde, "göbek deliği"nin olduğu yerde yükselir ve üst dalları Bay Ulgen'in sarayına değer. Ağaç uç kozmik bölgeyi birbirine bağlar, çünkü kökleri de toprağın derinliklerine dalar. Moğollara ve Buryatlara göre, tanrılar (Tengeri) Ağacın meyveleriyle beslenir. Başka Altay halkları, çocukların ruhlarının daha doğmadan önce küçük kuşlar gibi kozmik ağacın dallarına tünediğine inanır ve şamanlar onları gidip orada arar.¹⁵ Şamanın davulunu Dünya Ağacı'nın tahtasından yaptığı varsayılır. Yur-

halklarında yaygın bir düşüncedir. Krş. a.g.y., s. 212, dipnot 6.

¹³ Hem birçok arkaik halkta hem de Mısır, Çin, Hint, Mezopotamya, Yunanistan vb. gibi en gelişkin kültürlerde bulgu anmaktadır. Bazı kaynakça bilgileri için krş. *Le Chamanisme*, s. 213 vd.

¹⁴ Örnekler ve kaynakçalar için bkz. *Le Chamanisme*, s. 216 vd.

¹⁵ Bkz. a.g.y., s. 49, 220 vd., bu mitsel motive Afrika ve Endonezya'da da rastlanır. Krş. s. 221 dipnot 1. Büyük olasılıkla Mezopotamya kökenli bir diğer izlek kâderin yazılı olduğu Ağaç-

dunun önünde ve içinde bu ağacın suretleri bulunur ve davu unan üstüne de bu ağacın resmini yapar. Üstelik data lerinde de göreceğimiz gibi (§ 245) Altay şaman rituel kayn ağacına tırmanırken aslında kozmik ağaca tırmanmaktadır.

244 Yaratılışın İki Çıkışları— Orta ve Kuzey Asya halkları arasında en yaygın olan kozmogoni miti epey farklı biçimlerde de olsa aşağı yukarı tüm dünyaya yayılmış bir miter. Arkaklığı (§ 7) hatırlatır yaygınlığı –Asya dışında Âriler öncesi ve Âriler çağı Hindistan’ında Güneydoğu Asya da Kuzey Amerika da bulgulanmıştır– ve çağlar boyunca geçirdiği çok sayıda değişiklik bu mitin dinler tarihçisi açısından çözüm bekleyen en heyecan verici sorunlardan biri haline getirir. Orta Asya (ve Doğu Avrupa § 250) versiyonlarının özgün niteliklerini ortaya çıkarabilmek için öncelikle mitin ilk halleri olduğuna varsayılabilen biçimleri sanalım. Genel görünüm hep aynıdır. Yaratılıştan önceki Engin Sular Senaryo değişiklikler içerir. 1) Tanrı, bir hayvan biçiminde bizzat enginin derinliklerine dalıp dünyayı yaratmak için gereken balığı çıkarır. 2) veya hem karada hem suda yaşayabilen bir hayvan gönderir (su kuşu). 3) veya o zamana dek varlığından haberdar olmadığı ve daha sonra ona rakip çıktığı ortaya çıkacak ikinci zaman kış biçiminde) bir canlıyı suya dalmaya gönderir. Birinci versiyon Hinduizmde yaban domuzuna dönüşmüş büyük bir tanrı –Pracāpati Brahṃā, Viṣṇu– Suların dibine iner ve yeryüzünü havaya kaldırır¹⁶ bulgulanmaktadır, ikincisi ise çok yaygındır (Âriler öncesi Hindistan, Assam, Kuzey Amerika vb., bu versiyonda suya dalan hayvanlarla Yaratıcı arasında hiçbir zıtlık bulunmadığını belirtelim) kozmogonik dahiş yalnızca Asya ve Doğu Avrupa’da “dualist” bir yönde ge işir.

Çeşitli Türk kavimlerinde kimi zaman bu son iki versiyonun iç içe geçtiği görülür. Bir Buryat mitinde Sombol-Burkan İlk Okyanus ın üstünde durur. Bir su kuşunu fark eder ve ondan derinliklere dalmasını ister. Sudan çıkardığı balıklarla yeryüzünü yaratır. Başka çeşitlemelere göre, Burkan daha sonra yine balıklarla insanı şekillendirir.¹⁷ Lebed Tatarlarının bir mitinde beyaz bir kuğu Tanrının isteğiyle dalar ve ona gagasında bir parça toprak getirir. Tanrı duz ve puruzsuz yeryüzünü biçim-

Kıta pı r kış a g y s 221-222

¹⁶ Kış *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 300

¹⁷ Bkz. “Le Diable et le Bon Dieu” isimli incelememiz, *De Zamoxis à Gengis Khan* içinde s. 81-130, s. 106 vd. burada bazı Buryat ve Yakut değişiklikleri çözümlenmiştir.

endırır Şeytan ancak daha sonra ortaya çıkıp bataklıkları yaratır¹⁸ Altay Tatarları na göre, başlangıçta su ardın başka bir şey yokken, Tanrı ve "insan" kara kaz suretinde birlikte yüzüyorlardı Tanrı insanı balık aramaya gönderdi Ama "insan" balığın bızazın, ağzında sakladı ve yeryüzü a bızıztaen onun ağzındaki balık da şş meye başadı Balığı yere tukurmek zorunda kaldı, bataklıklar böyle ortaya çıktı Tanrı ona şöyle dedi "Sen günah işledin ve senin uyrukların kötü olacak Benim uyruklarım ise dincar olacak, güneş, ışığı görecekler ve bana Kurbustan (= Hümmuz (Ahura Mazda)) denecek Senin adın ise Erlik olacak"¹⁹ İran kökenli düşüncelerle gerçekleştirilmiş bağdaştırmacı yaklaşım açıkça bellidir Ama kozmogonik dal şın senaryosu hemen hemen aynı konunmuştur "insan"la yaratı dünyasının efendisi Erlik Han arasındaki özdeşlik İlk İnsan'ın, mitsel atanın aynı zamanda İlk Olu oluşuyla aç klanır (tüm dünyada çok sık rastlanan mitolojik izlek)

Möğolarda değışkeler daha da karışaktır Oçırmanı (= Vacrpanı) ve Çagan Şukuru gökyüzünden ilk denizin üstüne inerler Oçırmanı arkadaşından dibe dalıp kendisine balık çıkarmasını ister Bu balığı bir kaplamaganın üzerine yaydıktan sonra, kısı de uykuya dalar Şeytan Şuimus gelip onarı boğmaya çalışır, ama o onarı yuvarladıkça yeryüzü de genişler İkinci bir değışkeye göre, gökyüzünde yaşayan Oçırman yeryüzünü yaratmak ister ve kendisine bir arkadaş arar Sonunda Çagan-Şukuru'yu bulur ve onu kendi adına balık aramaya gönderir Ama Şukuru bobur enir "Ben olmasam, balığı bulamazdım" diye haykırır ve bulduğu madde parmaklarının arasından akıp gider İkinci kez dibe dalar ve bu kez çamuru Oçırman'ın adına alır Yaratılıştan sonra Şulmus çıkagelir ve âsasınn ucuya erişebileceği noktaya kadar uzanan yeryüzü parçasını ister Şuimus âsasıyla yere vurur ve yılanlar ortaya çıkar²⁰ Bu mit iki farklı dualist motifı birleştirmekte veya yan yana getirmektedir 1) Rakip-düşmanın suya dahiş kahramanıyla özdeşleştirilmesi 2) Yeryüzü yaratıldıktan sonra nereden geldiği bilinmeyen Kotunun ortaya çıkıp dünyadan bir parça istemesi veya onu yıkınaya ça ırması

¹⁸ W Radlov, "Le Diable et le Bon Dieu," de alınmıştır s. 103

¹⁹ Radlov aynı ta ını anır, s. 104 Mitte daha sonra insanın yaratılışı anlatılır Erlik Han âsasınn ucunun erişebileceği yere kadar olan loprığı ister Yere vurur ve zararlı hayvanlar belirir Sonunda Tanrı onu yerrı altına gönderir Erlik ile Tanrı arasındaki uzlaşmaz çelişki mutlaka "dualist" bir anlayış gerektirmez Paleolitik devir Türk yazıtında Erlik ölüm tanrısıdır, kış Annemarie v Gaban "I. Inhalt magisch e Bedeutung der alttürkischen Inschriften"

²⁰ Potanin, Elade, Zoloxis de alınmıştır, s. 105

Kozmogonik dâiş Fin-Ugurlarda Batı Slavlarda ve Doğu Avrupa'da da bulgı annıdır Mitin "dualizm yonunde katılaşması"na ileride dönecek ve kökeni konu-
sunda ileri sürülen varsayımları inceleyeceğiz (§ 250) şımdılık kozmogonik dâi-
şın dramatik ve son tahlilde "dualist" yorum olasılıklarının uçuncü değışkeden ha-
reketle "Yaratıcı'nın insanbıçımlı yardımcıları suyun dibine daldırması" geliştiğini
belirtelim. Enginlerin dibine dâişin ve bunu izleyen kozmogoninin serüvenlerine
artık yaratılıştaki kusurları hem ölümun hem de dağlarla bataklıkların ortaya çıki-
şını, hem şeytanın "doğuş"una hem de kötülüğün varlığını aklamak için değini-
mektedir Yeryüzünün maddesini çıkarmak için suyun dibine *bizzat Yaratıcı* dalmadı-
đı, bu işi yardımcılarından veya hizmetkârlarından biri yerine getirdiği için, bu bo-
lam sayesinde mute bir taatsızlık uzlaşmaz çelişki veya muhalefet unsuru sokmak
mümkün olmaktadır yaratılışın "dualist" yorumuna olanak tanıyan, Tanrı'nın
hayvan bıçımlı yardımcısının giderek onun "hizmetkâr"ına, "arkadaş"ına ve sonun-
da dışmanına donuşmasıdır.²¹ Daha ileride bu dualist yorumun "halk" teodiseerinde
taşıdığı önemi görecekđiz (§ 251)

İnsanın yaratılışı hakkındaki mitler de dışmanın zararlı rolünü öne çıkarır. Bir-
çok mitolojide görüldüğü üzere, Tanrı insanı balçıktan şekillendirir ve ona ruhu-
ndan üfler. Ama Orta ve Kuzey Asya'da bu senaryo dramatik bir bolam içerir. Tanrı,
ilk insanının bedenlerini şekillendirdikten sonra onları koruması için yanlarına
bir köpek bırakır ve o rer ruhu aramak için göğe çıkar. O yokken Erlik çıkagelir ve
yaklaşmasına izin verirse kopeğe bir post vereceğini vaat ederek (köpek o sırada
çıpaktır) insan bedeninin salyasıyla kirlenir. Buryatlar, eğer Ço'm (Dışman) be-
denlerini kirlemeseydi insanların hastalık ve ölüm nedir bilmeyeceğine inanırlar.
Yine Altay değişkelerinden bir başka gruba göre Tanrı'nın yokluğundan yararlanan
ve köpeği kandıran Erlik, bedenlere can vermiştir.²² Bu son örnekte Tanrı'yı
yalnızca insanın hastalıklarının ve olumlu ağunun varlığından değil, insan ruhunun
kötülüğünden de aklamak için gösterilen umutsuz bir çaba söz konusudur.

245. şaman ve şamancıl Erginlenme *Deus otiosus*'a donuşen veya sonsuzca ço-
đalan egemen bir gok tanrısı (Tengri ve 99 tengri), yaratıcı olsa da eserler, dınya
ve insan) şeytan, bir dışmanın kurnazca mudahalesiyle bozulan bir tanrı insan ru-
hunun savunmasızlığı, canların ve kötü ruhların yol açtığı hastalıklar ve ölüm ki-

²¹ Kriş, Flade, *Zaionis* s. 126 vd.

²² Harva, *Rel. Vorstell.* s. 114 vd. Fin Ugurlarda da benzer efsanelere rastlanır.

ını zaman oldu. Ka karmaşık bir mitolojik coğrafya gerektiren (gök ve yeraltı katlarının çokluğunun göğe veya öteki dünyaya giden yollar hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmesi) üç bölümlü –gök, yer, yeraltı– bir evren Orta ve Kuzey Asya dinlerinde şamanın ne denli önemli bir rol oynadığını, daha iyi kavramak için bu birkaç temel unsuru hatırlatmak yeterli olacaktır. Gerçekten de şaman hem teolog, hem cinbilimci, hem esirime uzmanı, hem otacı, avın yardımcısı, topluluğun ve surlerinin koruyucusu, ruhların kılavuzu, bazı toplumlarda da bilge ve ozandır.

‘Şamanizm’ terimiyle ifade edilen şey arkaik (paleolitik devirden beri bulgulanmış gibidir) ve tüm dünyaya yayılmış (Afrika’da daha çok sıradışıdır) bir dinsel görüngüdür. Ama terimin dar anlamında şamanizm özellikle Orta ve Kuzey Asya ile Kuzey Kutbuna yakın bölgelerde hüküm sürer. Şamanizm en çok etkyle (Iran-Mezopotamya, Budizm, Lamacılık) yine Asya’da karşılaşmış ama kend. özgün yapısını yitirmemiştir.

Şamanın çok sayıda gücü, erginlenme deneyimlerinin sonucudur. Şaman adayı, erginlenme sürecinde geçtiği, sınavlar sayesinde insan ruhunun ne denli savunmasız olduğunu ölçer ve onu koruma yollarını öğrenir, aynı şekilde farklı hastalıkların yarattığı acılar, tecrübeyle tanır ve bunların sorumlularını tanımlamayı öğrenir. Ritüel bir ölüm yaşar, ölümler diyarına iner ve kimi zaman göğe çıkar. Kısacası şamanın tüm güçleri deneyimlerine ve “manevi” nitelikteki bilgilerine bağlıdır, tüm “ruhlar”la yakınlaşmayı başarır. Yaşayanların ve ölümlerin ruhları, tanrılar ve cinler, üç kozmik bölgeyi dolduran ve insanların geri kalanının gözüne görünmeyen– sayısız figür.

1) Kendiliğinden bir esinle (“çağrı” veya “seçilme”), 2) Şamanlık mesleğini soyundan miras alarak ve 3) Kişisel bir kararla ya da daha ender olarak kabilenin isteğiyle şaman olunur. Ama seçim yöntemi ne olursa olsun, bir şaman ancak çifte eğitim aldıktan sonra şaman olarak kabul edilir. 1) Esrik nitelikte bir eğitim (düşler, görümler, kendinden geçme halleri vb) ve 2) Geleneksel nitelikte bir eğitim (şaman teknikleri, ruhların adları ve işlevleri, kabilenin mitolojisi ve soy kütüğü gizli dil vb). Ruhların ve yaşlı, usta şamanların üstlendiği bu çifte eğitim erginleme sürecini oluşturur. Erginleme töreni herkese açık da olabilir, ama böyle bir törenin yokluğu asla erginlemenin yokluğu anlamına gelmez. Aday düşünce veya esirime deneyimi içinde de pekâlâ erginlenebilir.

Mistik esinin belirtileri kolaylıkla fark edilebilir. Şaman adayı tuhaf tavırlarıyla topluluktan ayrılır. Dalgınlaşır, yalnız kalmak ister, ormanlarda veya ıssız yerlerde dolaşmayı sever, görümleri vardır, uyurken şarkı söyler vb. Kimi zaman bu kuluçka

donemi oldukça tehlikeli belirtilerle kendini gösterir. Buryatlarda genç adamın çok öfkelenmesine ve bilincini kolayca yitirdiğine, ormanlara sığındığına, ağaç kabuklarıyla beslendiğine, kendini suyun ve ateşin içine attığına, bedenini bıçaklarla yaraladığına rastlanır.²³ Soydan geçen şamanizmde bile şaman adayı seçilmeden önce bir tavir değişikliği sergiler. Ata şamanların ruhları a leden bir genç seçer. o zaman bu genç dalgın aşır ve hayalciler, yalnız kalma ihtiyacına kapılır, kehanet görüleri belirir ve bu arada bilincini yitirmesine neden olan saldırılara uğrar. Bu sırada Buryatların kanısına göre, ruhu diğer ruhlar tarafından alınıp götürülmüştür. tanrılar sarayına kabul edilen ruh orada mesleğin sırları, tanrıların biçimleri ve isimlerini, ruhların isimleri ve onlara tapınma biçimleri vb konularda ata şamanların eğitiminde geçer. Ruh, ancak bu ilk erginlenme işlemini tamamladıktan sonra yeniden bedene döner.²⁴

Mistik esn, bir erginleme işlevi gören ağır bir krize yol açar genellikle. Zaten hangi türde olursa olsun her erginlenmede toplumsal bağlardan kopma döneminin ardından, belli sayıda snav ve işkence yer alır. "Seçilmiş" olmanın boğuntu verici duygusunun şaman adayında başlattığı hasalık da, "erginlenme hastalığı" diye değerlendirilir. Her türlü hastalığın getirdiği savunmasızlık ve yalnızlık, bu belirli örnekte, mistik ölümün simgeselliği tarafından iyice ağırlaştırılır. Çünkü doğaüstü "seçimi" özümsemek tanrısal ve şeytan güçlerin eline terk edilme yanı sıra kulağında bir ölüme teslim olma duygusu şeklinde yansır. Şaman adaylarının "çılginlığı," "psşik kaos," ruhbandan olmayan kışın "çözümekte" ve yeni bir kışığın doğmakta olduğu anlamına gelir.

"Hastalık" belirtisi birçok kez kısık erginlenme ritüelinin hemen ardından görülür. "Seçilmiş"ın çektiği acılar her açıdan erginlenme işkencelerini andırır, erginleme ayınlarında olduğu gibi, aday "erginleyici mürşit" cinlerin elinde can verir, şaman adayı "hastalık cinleri" tarafından kesildiğini ve parçalandığını görür. Hasta ritüel ölümü Yeraltı dünyasına iniş biçiminde deneyimler. Düşünde kendisinin parçalanmasına tanık olur, cinlerin kafasını kestğini, gözlerini çıkardığını vb görür.

²³ Bkz. *Le Chamanisme*, s. 45 vd'daki örnekler.

²⁴ XIX. yüzyıl ortasından beri Sibya ve kuzey şamanlığı olgusu birçok kez bir akıl hastalığıyla açıklanmaya çalışıldı. Aslında sorun yanlış konuyordu. Birincisi şaman adayları her zaman sıyrık hastası değildir, ikincisi, hasta olanlar da iyileşmeyi başarabildikleri için şaman olmuşlardır. Erginlenme tedavisi eşdeğerdir diğer özelliklerinin yanı sıra, yeni bir psşik bütünlüme şeklinde de yansır. Bkz. *Le Chamanisme*, s. 36 vd. *Mythes, rêves et mystères*, s. 105 vd.

Yakutlara göre ruhlar şaman adayını yeraltına götürür ve oradaki bir eve üç yıl napseder. Şaman erginlenme sürecini orada yaşar. Ruhlar onun başını kesip bir kenara koyduktan sonra (çünkü aday parçalanmasına kendi gözleriyle tanık olmalıdır), bedenini küçük parçalara ayırıp çeşitli hastalıkların ruhlarına dağıtırlar. Şaman adayı otacıık gücüne ancak bu koşullarla erişebilir. Daha sonra kemikleri taze etle kaplanır ve bazı örneklerde yeni kan da verilir. Başka şamanlar erginlenme hastalıkları sırasında ata şamanların onları oklarla delik deşik ettiğini, etlerini kesip kemiklerini koparıp onları temizlediklerini; veya kanlarını deşip etlerini yiyip, kanlarını içtiklerini ya da bedenlerini pışırıp kafalarını bir orsun üzerinde dövdüklerini anlatırlar. Bu sırada onlar bilinçsiz ve neredeyse cansız bir halde, üç ila dokuz gün yurttan veya ıssız bir yerde yatarlar. Hatta bazıları sanki soluk almayı bile kesmiş ve oldu sanılıp gömülecekken kurtulmuştur. Sonunda tamamen yenilenmiş bir beden ve şamanlık yapma yeteneğiyle dirilirler.²⁵

Genellikle aday yurttan bilinçsiz bir halde yataken, aile bir şamana başvurur ve daha sonra onu eğitime görevi de bu şamana verilir. Başka örneklerde "erginlenme parçalanması"ndan sonra aday mesleğin sırlarını öğrenmek için gidip kendine bir hoca arar. Öğretimi batını niteliktedir ve kimi zaman esrime halinde alınır, başka bir deyişle usta şaman öğrencisini, ruhların ve cinlerin yaptığı gibi eğitir. Yakutlarda hoca çömezanın ruhunu yanına alıp uzun bir esrime yolculuğuna çıkarır. Önce bir dağa tımanılır. Hoca çömezane yolun dağın tepesinde nasıl çatallandığını ve yoldan ayrınp doruklara tırmanan patkalarını gösterir. İnsanları sıkıntıya sokan hastalıklar orada barınmaktadır. Hoca daha sonra öğrencisini bir eve götürür. Orada şaman giysilerini sırtlarına geçirip birlikte şamanlık yaparlar. Hoca bedenini çeşitli bölümlerine saldıran hastalıkları nasıl tanıyıp iyileştireceğini öğretir. Sonunda öğrencisini üst dünyaya, göksel ruhların yanına götürür. Yeni şaman artık "kutlanmış bir beden" vardır ve mesleğini icra edebilir.²⁶

Özellikle Buryatlar, Goldarlar, Altaylılar, Tunguzlar ve Mançularda, kamusal erginleme törenleri de vardır. Buryatların törenleri en ilginçler arasındadır. Ana ritüel bir göğe yükseliş çerçevesindedir. Yardun içine sağlam bir kayın ağacı dikilir, tepesi duman deliğinden dışarı çıkar, kökleri ise ocağa gömülür. Bu kayın ağacına "kapının bekçisi" denir çünkü Göğün kapısını, şamana o açar. Şaman adayı kayının tepesine kadar tırmanır ve duman deliğinden dışarı çıkıp tanrıları yardımına çağırarak içine

²⁵ Bkz. *Le Chamanisme*, s. 45 vd. 73 vd. 102 vd.daki örnekler.

²⁶ G. V. Ksenofortov'ın *Le Chamanisme* s. 105.

vargücüyle haykırır. Daha sonra töreni izleyen herkes bir ayın alayı oluştura ak bir gün önce tören için birçok kayın ağacının dikildiği köyden uzak bir yere doğru yürür. Bir kayın ağacının yanında bir teke kurban edilir ve üstü çıplak şaman adayının başı gözleri kulaklar kanla ovulur. Bu arada diğer şamanlar davul çalar. O zaman usta şaman bir kayın ağacına tırmanır ve tepesine dokuz çentik atar. Acemi şaman da peşinde diğer şamanlarla ağaca çıkar. Tırmanırken nepsini esirgeme içinde aşağı düşer veya düşer gibi yapar. Bir kaynağa göre şaman adayı dokuz çentik gibi göğün dokuz katını simgeleyen dokuz kayın ağacına tırmanmak zorundadır.¹⁷

Bu erginleme rituelinden akıldan tutulması gereken, acemi şamanın kutsanmak için göğe çıktığının kabul edilmesidir. Her yerde de göreceğimiz gibi, bir ağaç veya direk aracılığıyla göğe çıkış Altay şamanlarının da başlıca ritüelini oluşturur. Kayın ağacı veya direk Dünyanın Merkezi'nde dikil, dıran ve aç kozmik bölgeyi bütünne bağlayan ağaç veya kazıkla özdeşleştirilir. Kısacası şamanların ağacı kozmik ağacın tam büyüsel güçleriyle sahne olur.

246 Şaman Mitleri ve Ritüelleri— Şamanların kökeniyle ilgili mitler yoğun anlamla yüklü iki iziyle öne çıkarılır. 1) "İlk Şaman," Tanrı (veya gök tanrıları tarafından yaratılmıştır, 2) ama anlatılar onun kötülüğüne görüncelikle güçlerini ciddi ölçüde kısıtlamışlardır. Buryatlara göre, tengerler kötü ruhların taşıdığı hastalığa ve ölüme karşı mücadele etmek üzere insanlığa bir şaman armağan etmeye karar vermişlerdir. Bunun üzerine Kartal, göndermişler. Kartal, yıkuya dalmış bir kadın görüp onunla ilişkiye girmişti. Kadın bir oğlan çocuk dünyaya getirmiş ve o "İlk Şaman" olmuştur. Yakutlar da aynı mite paylaşıyor. Ama Kartala Üstün Varlık Ayığı ("Yaratıcı") veya Ayığı Toyon ("Işık Yaratıcısı") adı da verilir. Ayığın çocukları Dünya Ağacının dallarına konmuş kuş-ruhlar olarak tasvir edilir, ağacın tepesinde muhte-

¹⁷ *Le Chamanisme* s. 106-111. N. N. Agapitov, M. N. Changalov ve Jorma Partanen'in verdiği bilgilere göre, Uno Harvanen saptadığı gibi (*Reis Vorstei* s. 40a v.d.), bu ritüel bazı Mithra mistiklerini arımsatmaktadır. Örneğin şaman adayının tekenin kanına arındırılması *taurobolium*a benzemektedir ve kayın ağacına tırmanması yedi gezegen katını temsil eden yedi basamaklı bir merdivene tırmanan Mithra rahibi bir çağrıştırmaktadır (kırs. s. 217). Daha önce de belirttiğimiz gibi, Orta Asya ve Sibirya'nın hemen her yerinde antik Yakındoğu etkileri belirgindir ve Buryat şamanının erginleme ritüeli büyük olasılıkla bu etkilerin kanıtları olarak değerlendirilmelidir. Ama Dünya Ağacı simgelemesinin ve kayın ağacına erginleme amacıyla tırmanma ritüelinin Mezopotamya ve İran'daki gelişmiş kültür unsurlarından daha eski olduklarını da eklemek gerekir.

melen bizzat Ayıg Toyon'u kişileştiren çift başlı kartal bulunur.²⁸ Şamanların ataları, adayın seçiminde ve erginlenmesinde onların ruhları da rol oynar- Karta suretindek. Yüce Varlığın yarattığı bu 'İlk Şaman'ın soyundan gelir

Bununla birlikte bazıları, ataların güncel şamanizmdeki rollerini bir bozulma olarak görmektedir. Buryat geleceğine göre, eski zamanlarda şamanlar güçlerinin doğrudan göksel ruhlardan alıyordu, bu güçler ancak günümüzde atalardan geçmeye başlamışır.²⁹ Bu kanı, Asya'nın ve artık bölgelerin her yerinde bulgularanan şamanizmin gerilediği, yonundeki inancı yansıtır. Bir zamanlar "İlk şamanlar" "atlarına" (yani davullarına) binip gerçekten bulutların arasında uçuyor, istedikleri biçime girebiliyor ve bugünkü ardıllarının asla y neleyemeyeceği mucizeler gerçekleştiriyorlardı. Buryatlar bu güçsüzleşmeyi İlk Şaman'ın kibri ve kötülüğüne açıklar. İlk Şaman Tanrıyla rekabete girmiş, Tanrı da gözünün yaşına bakmadan onun gücünü azaltıvermişti..³⁰ Bu nedenbilimsel matite dualist inançların dolaylı etkisi ayırt edile bilmektedir

Şaman, topluluğun yaşamında başat bir rol oynar, ama bu yaşam asla şamandan ibaret değildir. Şaman kurban rahibi değildir³¹ ve Altaylılarda doğum ve düğün törenlerine ancak beklenmedik bir şey olursa, örneğin kısrılık veya zor bir doğum gibi durumlarda müdahale eder. Buna karşılık insan ruhunun hastalıklar (ruhun yitülmesi veya kötü ruhların eline geçmesi) ve ölüm (ruhunu öte dünyaya götürülmesi) gerektiğinde gibi deneyimlerine ilişkin her törende şaman vargeçilmez bir kişiliktir. Asya'nın başka yerlerinde av hayvanları azaldığı zaman veya esime tekniklerindeki ustalıklarından yararlanmak amacıyla (kenanet, durugoru vb) şamanlara başvurulur.³²

²⁸ Krş. *Le Chamanisme* s. 71-72'de belirtilen kaynaklar. Ayıg Toyon İlk Şamanı yarattığında, göksel konutuna sekiz dallı bir kayın ağacı dikti ve bu dalların üzerinde Yaratıcı'nın çocuklarının bulunduğu yuvalar vardı. Ayrıca Yeryüzüne de uç ağaç dikti. Onların anısına şamanın da bir ağacı varır ve omru bu anlamda bu ağacın yaşamına bağlıdır, krş. a.g.y., s. 72, dipnot 2, 3. Bazı şamanlar erginlenme düşleninde, tepesinde Dünya'nın Efendisi'nin yer aldığı kozmik ağacın yanına götürülür.

²⁹ L. Sternberg, "Divine Election," s. 495. Moğol arda da şamanlar yalnızca atalarına bağlıdır. krş. Heissig, "Les religions de la Mongolie," s. 354 vd.

³⁰ Krş. *Le Chamanisme*, s. 70.

³¹ Biraz ileride göreceğimiz gibi Altaylılarda at bizzat şaman kurban eder, ama bunu kurbanın ruhunu Bay Ülgen'e kadar götürmesi gerektiği için yapar.

³² Bkz. *Le Chamanisme* s. 354 vd.'daki referanslar.

Radlov, Altaylıların at kurbanı töreninin artık klasikleşmiş bir betimlemesini yapmıştır. Bu kurban töreni her aile tarafından zaman zaman yapılmakta ve iki ya da üç gece sürmektedir. *Kam* (= şaman) bir çayırlığa yeni bir yurt kurar, bunun içine de dalları kesilmiş ve üzerine dokuz çentik atılmış bir kayın ağacı yerleştirir. Birçok hazırlıktan sonra atın ardından atı kutsar ve birkaç yardımıyla da el vermesiyle belkemiğini katarak atı öldürür, böylece hiçbir kan damlasının dışarı sıçramasına izin vermez. Atalara ve koruyucu ruhlara yapılan sunulardan sonra, et hazırlanır ve törenle yemir.

Rituelin ikinci ve en önemli kısmı ertesi akşam yapılır. Sırtına şaman giysisini geçiren *kam* çok sayıda ruh çağırır. Bu uzun ve karmaşık tören "göğe yükseliş"le sonlanır. Davuluna vuran ve bağratan şaman göğe yükseldiğini gösteren hareketler yapar. "Esirime durumu" içinde (21) kayın ağacının gövdesindeki ilk çentiklere çıkar, göğün farklı katlarına art arda girer, dokuzuncu kata kadar yükselir. Gerçekten güçlü bir şamansa onikinci kata, hatta bazen daha yukarılara da çıkar. Gücünün eğer verdiği, en üst noktaya çıkınca şaman durur ve Bay Ülgen'i çağırır:

Sen Ülgen tüm insanları yaratan
 Sen Ülgen, bize sürüler bağışladın!
 Sıkının içine düşürme bizi!
 Kötüye direnebilmemizi sağla,
 Biz Kormös'ü [kötü ruhu] gösterme
 Biz onun eline bırakma
 Günahlarımızı mahkûm etme

Şaman, Bay Ülgen'den kurbanın kabul edilip edilmediğini öğrenir ve gerek zaman gerekse yeni hasat hakkındaki ketanetleri alır. Bu bölüm "esirime"nin doruk noktasıdır. Şaman tükenmiş bir halde yere yıkılır. Bir süre sonra gözlerini açar, derin bir uykudan uyanıyormuş gibi yapar ve sanki uzun bir süre yokmuş da yeni gelmiş gibi hazır bulunanları selamlar.³³

Şamanın yeraltı dünyasına inışı, göğe tırmanışın karşısını oluşturur. Bu tören çok daha güçtür. İnüş dikey veya yatay ve daha sonra çift yönde dikey olabilir (yan, önce tırmanış, sonra iniş). Birinci durumda şaman *pudak*, "engeller" adı verilen yedi "basamağı" veya yeraltı bölgesini art arda iniyormuş gibi yapar. Yanında atalar ve yardımcı ruhları vardır. Açılan her "engel"de, yeni bir yeraltı epifanisini betim-

³³ Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 20-50. *Le Chamanisme*, s. 160-165'te özetlenmiştir.

er İkinci "engel"de metaank gurûlülere lakât eder beşinciye dağa anı ve ruzgârın ılgultusunu duyar, yedinci ve en son engelde ise Erlik Han'ı taşları ve kerp.çten yapılmış ve her yönden korunaklı sarayını görür Şaman Erlik Han'ın önünde uzun bir dua okur (bu duada yukarıdaki'nı Bay Ülgen'i de anar) daha sonra yurda döner ve yardımcılarına yolculuğunun sonuçlarını anlatır

İkinci iniş turu -önce vatay, sonra dikey- çok daha karmaşık ve dramatikür Şaman çöllerde ve bozkırlarda at koşarur Demir Dağ'a tırmanır ve yine at sürdükten sonra öte dünyanın geniş olan "yerin dumanı de ığı ne gelir Aşağı inerken karşısına bir deniz çıkar kıldan ince bir köprüyu aşar," günahkârların ıskence gördüğü yerin önünden geçer ve yeniden at sürerek Erlik Han'ın sarayına gelir Kapıyı bekleyen köpeklere ve bekçiye karşın içeri girmey başatır Ölülerin Hanıyla -ona tı-tız bir biçimde yansılar- karşılaşması hem urkuntu verici hem de grotesk bir sürü bölüm içerir Şaman Erlik Han'a çeşitli armağanlar sunar ve en sonunda da çok ikram eder Tanrı sonunda sarhoş olur ve iyi niyetli bir nal alıp şamanı kutsar, hayvanları çoğaltacağına söz verir ve Şaman ata değil bir kaza binerek sevniçle yeryüzüne döner Sanki uykudan uyanıyormuş gibi gözlerini oğuşturur Ona sorar ar "İy. at sardıñüz mü? Başarılı oldunuz mu?" Şaman da yanıtlat "Harika bir yolculuk yaptım Çok iyi karşılandım!"⁴⁴

Biraz ileride göreceğimiz gibi esime hal. içinde gerçekleştirilen bu yeralına inişler Atay halklarının dininde ve kültüründe hatırı sayılır bir öneme sahip olmuştur Şamanlar bu yolculuklara Ölüler Hükümdarı'nın, sürü hayvanlarını ve hasadı kutsamasını sağlamak için olduğu kadar (yukarıda belirtilen örneklerde olduğu gibi) özellikle ölmüşleri öte dünyaya götürmek veya cinlere tutsak olan hastanın ruhunu arayıp kurtarmak için çıkarlar Senaryo hep aynıdır ama dramatik bölümler bir halktan diğerine değişir Şaman tek başına veya yardımcileriyle birlikte gittiği, aşağı inişin güçlüklerini yansılar, oraya vardığında ölülerin ruhları yeni gelenin içeri girmesine izin vermez ve şaman onlara hayat suyu ikram etmek zorunda kalır Ritüel bir anda hareketlenir ve kimi zaman grotesk bir görünüme burunur Başka örneklerde bir sürü maceranın ardından şaman ölüler dışarına varır ve ruhlar kalabağı içinde onlara emanet etmek üzere getirdiği ruhun yakın akrabalarını

⁴⁴ Bu geçişin daha etkileyici bir görüntüsünü yansıtmak için, sendeler ve düşecekmiş gibi yapar Denizin dibinde oraya düşmüş sayısız şamanın kemiklerini görür çünkü hiçbir günahkâr bu köprüden geçince başatamaz

⁴⁵ Potanin, özeti için bkz. *Le Chamanisme* s. 168-170

arar. Geri döndükten sonra torene katılanların her birine olmuş akrabalarından selam getirir. Hatta gönderdikleri küçük armağanları dağıtır.³⁶

Ama şamanın asıl iş evi sağaltmadır. Hastalıklar genellikle ruhun kaybolmasına veya "kaçırılmasına" bağlanır. Şaman ruhu arar, yakalar ve yeniden hastanın bedene sokar. K.m. zaman hastalığın çifte nedeni vardır. Ruhun çalınması ve durumu daha da ağır, aşıran kötü ruhların hastanın ruhunu ele geçmesi. O zaman şamanın tedavisi, hem ruhun aranmasını hem de cinlerin kovulmasını içerir. Birçok örnekte ruhun aranması başlı başına bir gösteri oluşturur. Şaman esnek yolculuğuna önce yaray yönünde başlar –ruhun yakın veya uzak bölgelerin bir yerinde "yolunu şaşırıp kaybolmadığından" emin olmak için– daha sonra Yeraltı dünyasına iner, hastanın ruhunu tutsak etmiş kötü ruhu saptar ve onun elinden koparıp almayı başarır.³⁷

247. Şamanızminin Anlamı ve Önemi— Sonuç olarak şaman ar topluluğun ruhsal bütünlüğünün korunmasında asıl bir rol oynar. Onlar gerçek anlamda cinlerin karşısı üstün insanlardır, cinlerle ve hastalıklarla olduğu kadar kara büyüyle de savaşır. Asya şamanızminin bazı türlerinde büyük önem taşıyan savaşçı öğeler (zırh, mızrak yay, kılıç vb.) insan için gerçek düşmanları olan cinlere karşı savaşıma gerekliliğiyle açıklanır. Genel anlamda şamanın ölüme hastalıklara, kısırlığa, talih-sızlığa ve "karanlıklar" dünyasına karşı hayatı, sağlığı, doğurganlığı, "ışık" dünyasını savunduğu söylenebilir. Böyle bir üstün insanın arkaik bir toplum açısından neyi temsil ettiğini bugün bizim tasavvur etmemiz güç. Herhalde öncelikle cinler ve "Kötülük güçleri"yle kışatılmış yabancı bir dünyada insanlara yalnız olmadıkları duygusunu aşıyordu. Dualar edilen ve kurbanlar sunulan tanrıların ve doğaüstü varlıkların yanı sıra "kutsal uzmanlar," ruhları "görebilen," göğe çıkabilen ve tanrılarla karşılaşabilen, yeraltı dünyasına inip cinler hastalık ve ölümlerle savaşabilen insanlar vardır. Şamanın topluluğun psşik bütünlüğünün korunmasında oynadığı asıl rol özellikle bu noktadan kaynaklanır. İnsanlar, görünmez dünyada yaşayanların yolları açtığı tehlikeli koşullarda içlerinden birinin kendilerine yardım edebileceği güvencesine sahip olmaktadır. Topluluğun bir üyesinin diğerleri için gizli ve görülmez şeyleri görebildiğini ve doğaüstü dünya ardan doğrudan ve kesin bilgiler taşıyabildiğini bilmek hem güven hem de teselli verir.

Doğaüstü dünya, ar yolculuk edebilme ve doğaüstü varlıklarla (tanrılar, cinler)

³⁶ Bkz. *Le Chamanisme*, s. 174-176'daki örnekler.

³⁷ Bkz. *Le Chamanisme*, s. 180 vd'deki örnekler.

ölülerin ruhlarını görebilme yetisi sayesinde, şaman *ölüm bilgisine* belirleyici katkılarda bulunabilmiştir. Gerek "ölüm coğrafyası"nın çok sayıda özelliği gerekse ölüm mitolojisinin belli izlekleri muhtemelen şamanların esirime deneyimlerinin sonucudur. Şamanın öte dünyaya yaptığı esirime yolculuklarında gördüğü manzarlara ve karşılaştığı kişilikler, trans hali sırasında veya sonrasında fiziksel şaman tarafından ayrıntılarıyla betimlenir. Ölümün meşhul ve denşet saçan dünyası bir biçim ahr, özgül türler uyarınca düzenlenir, sonunda belli bir yapı sergilemeye başlar ve zamanla tanıdık ve kabul edilebilir bir hal alır. Ölüm dünyasının sakıntıları da görünen hale gelir, bir çentireler olur, bir şahsiyet gibi davranmaya, hatta bir yaşamöyküsüne sahip olmaya başlarlar. Ölüler dünyası yavaş yavaş bilinir ve ölümün kendisi de özellikle *ruhsal bir varoluş tarzı*'na geçiş ritüeli olarak bir değer yüklenir. Son tahlilde şamanların esirime yolculuklarının anlatıları ölüler dünyasının saygın biçimleri ve figürlerle zenginleştiririp onu "ruhsallaştırmaya" yarar.

Şamanın öte dünyadaki maceraları ölüler diyarına esirime halinde inişlerinde ve göğe yükselişlerinde geçtiği sınavlar halk masallarındaki kişiliklerin ve destan edebiyatındaki kahramanların maceralarını hatırlatır. Destan edebiyatının çok sayıda "konu"sü, motifi, kişiliği, imgesi ve kaabı büyük olasılıkla esirime kökenlidir, çünkü insanüstü dünyalara yapukları yolculukları ve oralarda yaşadıkları maceraları nakleden şamanların anlatılarından alınmışlardır. Babasının yerine yeraltı dünyasına inip, yeryüzüne dönünce günahkâr annin yaşadığı işkenceleri anlatan Buryat kanramasını M. Monto'nun maceraları buna bir örnektir. Tatarlar da bu konuda hatırı sayılır bir edebiyata sahiptir. Sayan bozkırında yaşayan Tatarlarda yigir bir genç kız olan Kubayko, kardeşinin bir canavar tarafından kesilen başını geri getirmek üzere ölüler diyarına iner. Başından birçok macera geçtikten ve çeşitli günahları cezalandıran farklı işkenceleri izledikten sonra, Kubayko kendini ölüler diyarının kralının karşısında bulur. Kral, belli bir sınavdan başarıyla çıkarsa kardeşinin başını geri götürmesine izin verir. Tatar destan edebiyatının başka kanramanları da, hep yeraltı dünyasına bir inişi gerektiren benzer erginleme sınavlarından geçmek zorunda kalmıştır.³⁸

Esirime öncesi esenlik hali de muhtemelen lirik şaman kaynaklarından birini oluşturmuştur. Şaman transa hazırlanırken davul çalar, yardımcı ruhlarını çağırır "gızlı bir dil"de veya "hayvanların dili"nde konuşur hayvanların bağışlarını ve özellikle de kuş şakımalarını taklit eder. Sonunda dilse yaradımı ve lirik şaman

³⁸ Krs. Le Chamanisme s. 177 vd.

ritümlerini harekete geçiren bir "yanı-bilinç hali"ne geçmeyi başarır. Günde ilk deneyim dünyasında benzersiz bir gösteri oluşturan şaman ritüelinin dramatik niteliği de unutmamak gerekir. Büyük nünelerlerinin sergilenmesi (ateşle yapılan numaralar ve diğer "mucize er"), başka bir dünyanın, tanrıların ve büyücülerin masalsi dünyasının, *her şeyin mümkün görüldüğü*, ölümlerin hayata döndüğü, yaşayanların olup yeniden dirildiği, insanın bir anda gözden kaybolup yeniden belirebildiği "doğa yasaları"nın iptal edildiği, belli bir doğaüstü "özgürlüğün" parlak bir biçimde yansıtılıp mevcut kılındığı bir dünyanın perdesini kaldırır. Böyle bir *gösternin* "ilkel" bir toplulukta nasıl bir yankı yaratabileceği anlaşılmaktadır. Şamanicil "mucizeler" geleneksel dinin yapılarını doğrulamak ve güçlendirmekle kalmaz, imgelem gücünü de harekete geçirip besler, düşünle somut gerçeklik arasındaki sınırları kaldırıp tanrıların, ölümlerin ve ruhların yaşadığı dünyalara açılan pencereleri aralar.³⁹

248. Kuzey Asyalıların ve Fin Ugurların Dinleri Bu eserin özellikle *dinsel yaratımları* çözümlemeyi amaçlayan- yapısı, paleo Sibirya Ural ve Fin-Ugur dil gruplarına mensup halkların ortak dinlerinin ancak bir özet halinde tanıtılmasına izin veriyor. Bunun nedeni onların dinlerinin ilginç olmaması değil, özgül unsurlarının birçoğunun (gök tanrıları ve *dei otosi*, kozmogonik suya dahil ritü ve bunun geçirdiği "dualist" katılaşma, şamanizm) Altay halklarınıninkilere benzermesidir.

Örneğin Yeniseylilerin (Ketler) hem "gök" hem de "gök tanrı" anlamına gelen Es'i anımsanabilir (krş. Tengri, Anutchin'e göre, Es, hiç kimse onu asla görmediği için "görülmezdir," onu gören kör olur. Es, evrenin yaratıcısı ve efendisidir ve insan da o yaratmıştır. İyidir ve gucu her şeye yeter, ama insanların işleriyle ilgilenmez, "bunu ikinci plandaki ruhlara, kahramanlara ve büyük şamanlara bırakır." Tapımı yoktur, ona kurban sunulmaz, dua edilmez. Yine de dünyayı korur ve insanlara yardım eder.⁴⁰ Yukagirlerin Kucu'su ("gök") iyiliksever bir tanrıdır, ama dinsel hayatta bir rol oynamaz.⁴¹ Koryaklar en üstün tanrılarına "Yukarıdaki Bir," "Yukarının Efendisi," "Gözetici," "Var Olan," vb isimler verir,⁴² ama bu tanrı pek etkin değildir.

³⁹ *Le Chamanisme*, s. 395-397

⁴⁰ Anutchin, çeviren ve özetleyen Paulson, "Les religions des Asiates Septentrionales," s. 50 vd

⁴¹ Jochelson, alıntılayan ve yorumlayan Paulson, s. 53 vd

⁴² Krş. *Dinier Tarihine Giriş*, s. 65. Başka gök tanrı adı örnekleri için: Çeremüşlerde Ostyaklarda vb) bkz. a.g.y. § 18

Samoyedlerin Num'u bunlardan daha önemli ve daha iyi bilinen bir tanrı gibidir. Eldek, en eski bilgiye göre (A. M. Castrén), Num gökyüzünde oturur, rüzgârları ve yağmurları yönetir, yeryüzünde olan bütün her şeyi görür ve bilir, ıyılık yapanı ödüllendirip, günahkârları cezalandırır.⁴³ Başka gözlemciler onun ıyıllığını ve gücünü vurgular, ama Num'un dünyayı, hayat ve insanı yaratıktan sonra yetkilerini kendisinden daha aşağı konumdaki başka tanrısal varlıklara devrettiğini eklerler. Daha yakın bir dönemde Lehtisalo ek bilgiler aktarmıştır, Num göğün yedinci katında oturur, güneş onun gözüdür, tasvirlerle temsil edilmez ve ona Ren ge-yikler, kılıban edilir.⁴⁴ Samoyedlerin Hristiyanlığı kabul etmesi, munasebetiyle (1825-1835), misyonerler binlerce insan biçimli "patu" yok etmişlerdir. Bunların bazılarının 3 veya 7 yüzü vardır. Tanrıların çoğu Num'un tasvirlerinin yapılma-dığını bildirdiğine göre, nakli olarak bu putların ataları ve çeşitli ruhları temsil etti-ği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte çokbaşlılık özelliği -yani, her şeyi gör-me ve bilme yeteneği- muhtemelen sonunda güneşe, yani Num'un başlıca tezahürü-ne mal edilmiştir.⁴⁵

En yaygın kozmogonik miti, Orta ve Kuzey Asya'nın her yerinde görüldüğü uze-re, Tanrı'nın yardımı-sı veya nasımı olan kuş biçimli bir varlığın "dibe dansı"dır. Num kendisine toprak getirmeleri için sırasıyla kuguları, kazları, "kutup dalgıcı"nı ve Iguru kuşunu gönderir. Yalnızca bu sonuncu kuş gagasında bir parça çamurla dönmeyi başarır. Num yeryüzünü yarattığında, bir yerlerden" çıkagelen bir ihtiyar, ondan durup dinlenme izni ister. Num sonunda onun kabul eder, ama sabah ihtiyarın adanın sarılma-nda adayı yok ederken yakalar. Çekip gitmesi buyru alan ihtiyar, âsasının ucuyla uzanabileceği kadar yerdeki toprağın kendisine verilmesini ister -ve isteği kabul edilir. Bundan böyle orada yaşayacağını ve insanları kapıp kaçacağını açıkladıktan sonra o delikte kaybolur. Canı çok sıkılan Num yaptığı hatayı anlar. İhtiyarın toprağın altına değil, üstüne yerleşmek istediğini sanmıştır.⁴⁶ Bu mitte Num artık her şeyi bilen bir tanrı olmaktan çıkmıştır. "İhtiyar"ın yolunu getiren kötü adamı varlığından ve niyetlerinden haberdar değildir. Çeremışler ve Vogullar-

⁴³ Castrén, *Reiseerinnerungen* I, s. 233 vd.

⁴⁴ A. C. Schrenk ve Lehtisalo özetleyen Paulson, s. 61 vd.

⁴⁵ Krş. Pettazzoni, *L'Onus enza di Dio*, s. 383. Gök tanrıların güneşe dönüşmesi üzerine bkz. Dieter Lohmeier, *Gnç*, § 37.

⁴⁶ Lehtisalo, *De Zalmois*, s. 101'de özetlenmiştir. Bir başka Samoyed miti Num ile Oum (Ngaa) arasında en başından itibaren uzlaşmaz bir çelişki bulunduğunu anlatır (a.g.y., s. 102).

da bulguların bazı değışikler yaratışın “dualist” niteliğini vurgular.⁴⁷ Ama Finlerin, Estonyalıların ve Mordvinlerin efsanelerinde daha da ayrı çizildi bir “dualizme” rastlanır. Tanrının emriyle doğe dalan bizzat Şeytandır, ama ağzında biraz balık saklar (ve dağlarla bataklıkları yaratır).⁴⁸

Şamanizmin ise, ana hatlarıyla yukarıda bir taslağını çıkardığımız Asya şamanizminin yapısındadır (§ 245-247). Bununla birlikte şamanist esnâ edebî yaratımın doruk noktasına Finlandiya’da çıkışını belirtelim. Elias Lönnrot’un derlediği ulusal destan *Kalevala*’da (birinci baskı, 1832) ana kişilik Väinämöinen “ezeli ve ebedi Bilge”dir. Doğausu bir kökene sahip olan Väinämöinen sayısız sihirli güçle donatılmış esrik bir görüş sahibidir. Bunun yanı sıra ozan, şarkıcı ve harpçidir. Hem onun hem de arkadaşlarının –demirci Ilmarinen ve savaşçı Lemminkäinen– başlarından geçen maceralar birçok yerde Asyalı şamanların ve büyücü-kahramanların başarılarını çağırır.⁴⁹

Avcı ve balıkçı toplumlarında farklı hayvan türlerinin koruyucu ruhları ve Hayvanların Efendileri hatırı sayılır bir rol oynar. Hayvan insana benzer her hayvanın bir ruhu vardır ve bazı halklar (örneğin Yukagirler) hayvanın ruhunu yakalamadan onu öldüremeyeceklerine inanırlar.⁵⁰ Aynalar ve Gilyaklar öldürülen ayının ruhunu “ana vatan”na gönderirler. Hayvanların Efendisi hem avı hem de avcılarını korur. Av kendinde oldukça karmaşık bir ritüel oğturur çünkü avın doğaüstü bir güçle sahip olduğu kabul edilir.⁵¹ Bu ritüellerin ve inançların ılgınlığı aşın arkaizmelerindedir. onlara Kuzey ve Güney Amerika’da Asya’da (b de rastlanır). Daha önce paleolitik avcılarda da bulguların buyuse. dinse bir anlayış olan, insanla hayvan dünyası arasındaki mistik uyum konusunda bize bilgi verirler (krş. § 2).

Hayvan türlerini koruyan ruhlara ve Hayvanların Efendilerine inanmanın, arın kültürlerinde yok o. dıkları halde, İskandinavya’da hâlâ yaşaması anlamıdır. Ustelik hayvanların büyüse. dinsel güçlerini öne çıkaran birçok doğaüstü figure ve ni-

⁴⁷ Krş. *ag. y.* s. 100-101.

⁴⁸ Bkz. *ag. v.*, s. 86-88’deki çeşitli örneklemeler.

⁴⁹ Krş. Martti Haavio, *Väinämöinen Eternal Sage* özetlikle s. 83 vd., 140 vd., 230 vd. Uğur şamanizmi üzerine, krş. *Le Chamanisme* s. 182 vd.

⁵⁰ Krş. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordasiatischen Völker* s. 174 vd., aynı yazar, “The Animal-Guardian,” birçok yerde.

⁵¹ Krş. Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens* birçok yerde. Paulson, “Les religions des Asiatiques septentrionaux,” s. 71 vd. aynı yazar, “Les religions des peuples finnois,” s. 170 vd.

etolojik izlege gerek Avrupa'nın geri kalanında gerekse Bat. Asya'da hem hayvanların inançlarında hem de özellikle tarımcıların folklorunda rastlanmaktadır. Bu olgunun önemli bir sonucu vardır. Arkaik anlayışların Avrupa'nın bazı kırsal toplumlarında, en azından XX. yüzyıl başına dek yaşadığını kanıtlamaktadır.

249. Baltıkların Dini— Uç Baltık halkının —Litvanlar, Letonlar ve Esk. Prusyaılar (veya Pruthenler)— Hristiyanlığı kabul ettirmek ve fetih amacıyla sefere çıkan İtton Şövalyeleri ile girdikleri uzun savaşta kınla kınla atakalan son temsilcileri sonunda Cermen yerleşimci kütlesi içinde asimile edilip yok oldular. Cermenler, Letonlara ve Litvanlara da boyun eğdirdi ve bu halklar XIV yüzyılda en azından kâğıt üstünde Hristiyanlığı kabul etti., bununla birlikte kendi dinsel geleneklerini sürdürmeyi başardılar. Ancak XVI yüzyıldan itibaren Lutherci misyonerler putperestliğe karşı sonu gelmez bir kampanya başlattı. Yine de Baltık halklarının etnografyası ve folkloru arkaik mirası kısmen koruduğu için geleneksel din hakkında bilgi edinmek bakımından benzersiz bir kaynak oluşturmaktadır.⁵² Özellikle *dama*'lar (dörder dizelik kısa şarkılar) tanıma düğüne ve ölüme ilişkin ritüeller ve halk masalları önemlidir. Baltık ülkelerinin coğrafyası bu geleneklerin korunmasında yardımcı olmuştur (Pireneler'de, Alp'ler'de, Karpatlar'da ve Balkanlar'da nâla yaşayan birçok arkaik inanç ve töreyi hatırlayalım). Ama bu durum komşusundan Cermenler, Estonyalılar, Slavlar— ve son dört yüz yıldır da Hristiyanlıktan etkilenme olgusunu da dışlamaz.

Uç Baltık halkının panteonları dinsel anlayışları ve ibadetleri arasında belli farklılıklar bulunsa da, bizi serim. kolaylaştırmak amacıyla onları bir arada tanıtacağız. Baltık halklarının eski Hın.-Avrupa gök tanrısı *denos*'ün adını koruduklarını öncelikle belirtmekte yarar var. Letoncada *dievs*, Litvanya dilinde *dievas*, Esk. Prusya dilinde *dervas*. Hristiyanlığın kabulünden sonra aynı tanrı adı Kitabı Mukaddesin tanrısını ifade etmek için de kullanıldı. Leton dinsel folklorunda tanrı ailesinin babası olan *Dievs*, gökteki bir dağın tepesinde bulunan çiftliğinde yaşar. Bununla birlikte yeryüzünü de ziyaret eder ve hem çiftçilerin çalışmalarına hem de kendisine adanmış mevsimlik bayramlara katılır. Dünyanın düzenini, *Dievs* kurmuştur ve in-

⁵² Yazın kaynakları (vakayınameler, misyonerlerin ve kilise üleri geleneklerinin raporları vb.) kını zaman yararlı bilgiler çerse de, bunlara temkinli bir biçimde başvurmak gerekir. Yazarların çoğu Baltık dillerinden habersizdi; ayrıca etmek "putperestliği" Hristiyan propagandasının ve tanrıyaşının kalıplarına göre tanııyorlardı.

sanların yazgısını belirleyip, onların manevi yaşamını gözeten odur.⁵³ Bununla birlikte Dievs üstün bir tanrı olmadığı gibi, en önemli tanrı da değildir.

Gökgurultası tanrısı, Perkūnas (Litvanca) veya Pērkuons da (Letonca)⁵⁴ gökyüzünde yaşar, ama Şeytan'la ve diğer iblislerle savaşmak üzere sık sık yeryüzüne iner (Hristiyan etkisini ele veren öze hikler). Tanrıların demircisi de olan bu urkutucu savaşçı, yağmurları dolayısıyla tarlaların bereketini denetler. Köyülerin yaşamında en önemli rolü Perkūnas /Pērkuons oynar ve kılık ya da salgın hastalıklarda ona kurban sunulur. XVI yüzyıldan bir tanıklığa göre fırtına sırasında ona şöyle dua ediliyordu: "Ey Tanrı Perkunas, beni çarpma, yalvanyorum sana ey tanrı! Sana bu eti veriyorum." Bu arkaik ritüel, ilkel halklar tarafından fırtına sırasında gök tanrıların onuruna yapılırdı (krş. *Dinler Tarihi ve Çatış.* § 14).

Güneş Tanrıçası Saule de (Vedalar'daki Surya ile olan benzerliği uzun süre önce fark edilmiştir) Baluk panteonunda hatırı sayılır bir yer işgal eder. Hem ana hem de genç kız olarak tasavvur edilmiştir. Saule'un de gökteki dağın tepesinde, Dievs'in yanında çiftliği vardır. Kimi zaman bu iki tanrı birbiriniyle çatışır ve kavgaları üç gün sürer. Saule toprağı kutsar, acı çekenlere yardım eder, gunankârları cezalandırır. En önemli bayramı yaz gündönümünde kutlanır.⁵⁵ Leton dinsel folklorunda Saule ay tanrısı Mēness'in eşidir, herhalde Mēness savaşçı tanrı rolündedir. Tüm bu gök tanrıları atlarla birleştirilmiştir, gök dağları üzerinde at koşulu arabalarla dolaşır, yeryüzüne de öyle inerler.

Yer tanrılarının çoğu tanrıçalardan oluşur. Yeryüzü Ana'ya Letonlar *Zemen mâte*, Litvanlar ise *Zemyna* der, Litvanlarda "Yerin Efendisi," *Zemēpātis* de vardır. Ama "Analar"ın sayısı oldukça kabanıktır. Örneğin Ormanın Anası *Meža mâte*, Litvancada, *Medeme*) tarım yoluyla Bahçeler Anası, Tarlalar Anası, Yemişler Anası, Çiçekler Anası, Mantarlar Anası vb şeklinde çoğalır. Aynı süreç su tanrıçalarında (Sular Anası, Dağalar Anası vb) ve meteorolojik olaylarla (Yağmur Anası, Rüzgârlar Anası vb) insan etkinliklerinin diğer kişileştirilmelerinde de (Uyku Anası vb) rastlanır. L. sener'in de işaret ettiği gibi,⁵⁶ bu tür mitolojik kendiliklerin çoğalışı Roma din-

⁵³ Bkz. Harold Biezais, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, özellikle s. 90 vd., 182 vd.

⁵⁴ Perkūnas'ın adı Malalas'ın *Vahayname*'sinde (1261) ve birçok kez de XVI yüzyılın Hristiyan yazarlarında geçer. Pērkuons hakkında bkz. H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, s. 92 vd., 103 vd.'daki belgeler ve eleştirel çözümleme.

⁵⁵ Bkz. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, s. 183 vd., 303 vd. (Saule tapımı).

⁵⁶ Krş. Usener, *Die Götternamen*, s. 79-122.

nin karakteristik bir görüngüsünü hatırlatır (krş. § 163). Letonlarda en önemli tanrıça Laima'dır (*laimē*, "şans," "açık talih" kokunden). O kusursuz bir kader tanrıçasıdır, insanların doğumunda yazgıların, belirler. Ama Laima evliliği, hasatların bolluğunu, sürü hayvanların sağlığını da yönetir. Bakire Meryem ile görülen bağdaştırılabilirliğe karşın, Laima muhtemelen Leton putperestliğinin en erken dönemine ait bir dinsel arkaik figuru temsil etmektedir.⁵⁷

Hristiyanlığın kabulünden önce kamusal tapım özellikle ormanlarda gerçekleştiriliyordu. Bazı ağaçlar, bazı su kaynakları veya bazı yerler tanrıların yaşadığı kutsal mekânlar olarak kabul ediliyordu dolayısıyla buralara yaklaşmak yasaktı. Toplu uk sunularını açık havada koruluklara veya başka kutsal yerlere taşıyordu. Gerçek ahşap ev, gerekse evlerin "kutlu köşesi" de kutsal bir mekân oluşturmuyordu. Gerçek anlamda tapınaklara gelince, bu konudaki bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Kazılar anıtsaptan yapılmış, yaklaşık beş metre çapında, daire biçiminde tapınakların izlerini ortaya çıkarmıştır. tanrının heykeli bu yapının merkezine yerleştiriliyordu.

Bir ruhban sınıfının varlığı konusunda da aynı belirsizlik içindeyiz. Kaynaklar "büyücüler den, kâhinlerden ve esimecilerden" söz ediyor, hatırı sayılır bir saygınlıkları vardı. Töton Şövalye,erinin 1249'da Eski Prusyalılara kabul ettirdiği anlaşma -Baltık dünü üzerine ilk yazılı belge budur- mağupların öhulerini atları veya hizmetkârları silahları, giysiler veya diğer değerli eşyalarıyla birlikte gömmekten veya yakmaktan vazgeçmesini şart koşuyordu.⁵⁸ hasattan sonra Cürche patı veya diğer tanrılar için kurban kesmemek, cenaze şöenlerinde olaen öven ve onların atlarının üzerinde havada uçarak öte dünyaya gidişlerini gördüklerini iddia eden görü sahibi bardlara (*talissones* veya *ligaschones*) başvurmamak anlaşmanın diğer şartlarıydı.

"Görü sahibi bardlar" Asya şamanlarına benzeyen bir esimeciler ve büyücüler sınıfı olarak görülebilir. Büyük olasılıkla cenaze şöenleri'nin sonunda olunan ruhunu öte dünyaya götürüyorlardı. Kılıse yetkili, en, her yerde olduğu gibi, Baltık halklarındaki esime tekniklerinin ve büyü uygulamalarının Şeytan'dan esinlendiği ilancındaydılar. Ama esime ve esimeyle geçilen hayvan biçimlilik hatı genellikle dinsel bir işlem veya "akı buyu" oluşurur. Şaman kötü ruhatla savaşmak için bir

⁵⁷ Bkz. Bezansın karşılaştırmalı incelemesi *Die Hauptgötinnen der alten Letten*, özellikle s. 174-275. Bakire Meryem ile bağdaştırılabilirlik üzerine a.g.y. s. 270 vd.

⁵⁸ Bu arkaik âdet (Mezopotamya Çim. İskitler vb. öntarihinde de bulgılanmıştır) yine de XV yüzyıla dek sürmüştür.

hayvanın suretine bürünür. XVII. yüzyıl Litvanlarında da benzer bir inanç bulgulanmıştır. Kurt biçimine girmekle suçlanan bir intiyar kurt adam olduğunu ve Aziz Lucile, Pentekost ve Aziz Yuhanna geceleri kurda dönüşen arkadaşlarıyla birikte yürüyerek "denizin ucu"na (başka bir deyimle, cehenneme) gidip, Şeytan'la ve cadılarla savaştıklarını kabul etmiştir. İhtiyarın açıklamasına göre, kurt adamlar kurda dönüşür ve cadıların ça'dığı malları –sürü hayvanları, buğday ve diğer yeryüzü ürünleri– geri getirmek için cehenneme inerler. Ölüm anında kurt adamının ruhu göğe çıkarken, cadıların ruhunu Şeytan alıp gider. Kurt adamlar "Tanrı'nın köpekleri" –dir. Onların e.k.n. mudahaleesi olmasa, Şeytan yeryüzünü kasıp kavurur.⁵⁹

Cenaze ritüelleriyle düğün ritüelleri arasındaki benzerlik de Baltık arkaizminin bir diğer kanıtıdır. Evlilikle ölüm arasında ritüel düzeydeki bu uyumu yüzyıl başında Romanya ve Balkan yarımadasında hâlâ sürüyordu. Dievs, Saule ve Laima'nın zaman zaman köylüler gibi giyinip onlara tarlada eşlik ettikleri inancı da aynı oranda arkaiktir ve bu inanç Güneydoğu Avrupa folklorunda bulgulanmaktadır.

Sonuç olarak Baltık dininin ayırt edici özellikleri şunlardır: 1) Birçok tanrısal aile kavramı, 2) Güneş ve fırtına tanrıalarının egemen rolü, 3) Doğum ve yazgı tanrıçalarıyla (Laima) yer tanrıalarının ve onların hiyerarşilerinin önemi, 4) Tanrı'ya bağlı "ıyı buyucular"le Şeytan'ın hizmetkârları olan cadılar arasında trans halinde gerçekleştirilen ritüel savaş anlayışı. Hristiyan bagdaştırmacılığma karşın, bu dinsel biçimler arkaiktir, ya Hint-Avrupa mirasından (Dievs, Perkūnas, Saule), ya da Avrasya kabilelerinden (Laima, Zemen mâte) kaynaklanırlar. Baltık dininin –tıpkı Slavların ve Fin-Ugurların dinleri gibi– en ilginç yanı, arkaizminin etnografya ve folklor yardımıyla gün ışığına çıkarılabilmesidir. Gerçekten de Marija Gimbutas'ın söylediği gibi Baltık folklorunun Hristiyanlık öncesi katmanı, "öylesine eskidir ki, hiç kuşkusuz tarihöncesine en azından demir çağına veya bazı unsurları bakımından binlerce yıl önceye dek uzanmaktadır."⁶⁰

250. Slav Putperestliği— Slavlar ve Baltık halkları Avrupa'ya en son girmiş Aryan dilleri konuşan halklardır. Sırasıyla İskitlerin, Sarmatların ve Gotların egemenliğine giren Slavlar, bin yıldan daha uzun bir süre boyunca Dinyester ile Vistül nehirleri

⁵⁹ Kaynaklar için bkz. Eliade *Occultism, sorcery and modes of belief*, s. 103-105.

⁶⁰ Gimbutas "The Ancient Religion of the Balts" s. 98. Bazı bilgiler folklor hakkındaki böyle bir yorumu paylaşmamaktadır. Bkz. bölümü sonunda yer alan Eleştirel Kaynakçadaki (s. 249) damgaların arkaik değeri konusundaki tartışma.

arasındaki sınırı bir toprak parçasında yaşamak zorunda kalmışlardır. Ama V. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın Hunlar, Bulgarlar ve Avarlar tarafından yakılıp yıkılması Slav halklarının bu bölgeden dışarı taşıp, Orta ve Doğu Avrupa'ya aşama aşama yerleşmesini sağlamıştır.⁶¹ Adları –*Slavini*– ilk kez VI. yüzyılda bulgulanmıştır. Kazılar Rusya'da ve Baltık bölgesinde yaşayan Slavların madd. uygarlığıyla bazı dinsel inançları ve adetleri konusunda birçok bilgi sağlamıştır. Ama eski Slavların dını konusunda eldeki yazılı kaynaklar yalnızca Hır süyanlıktan sonraya aittir. geçerli olsalar bile, bize etnik putperestliğin çıkmış bir halini sunarlar. Bununla birlikte, biraz ileride göreceğimiz gibi, halk rituellerinin ve inançlarının dışkattı bir çözümlemesi özgün Slav dinselhg.nın baz. özelliklerini yakalamamıza olanak tanımaktadır.

Helmond, 1167 ilâ 1172 arasında kaleme alınmış *Ch onica Slavorum*'unda, bize değerli bir bilgi vermektedir. Biraz sonra anlatacağımız bazı tanrıların adlarını ve işlevlerini saydıktan sonra, Slavların “gökte tek tanrı”nın varlığına itiraz etmediklerini bu tanrının “yalnızca göksel işlerle ilgilendiği,” dünyanın yönetimini kendisinin yarattığı dana alt düzey tanrılara bıraktığı kanısında olduklarını açıklar. Helmond bu Tanrı'yı *prepotens* ve *deus deorum* diye niteler ama o insanların tanrısı değildir. Diğer tanrılara hukmeder ve artık yeryüzü ile herhangi bir ilişkisi kalmamıştır.⁶² Demek ki *deus otiosus*'a dönüşmüş bir gök tanrısı söz konusudur. Altay ve Fin-Uğur halklarında ortaya koyduğumuz bu süreç Hint-Avrupalılarda da bulgulanmıştır (krş. Vedalar'ın *Dyaus*'u § 65).

Diğer tanrılar hakkındaki en eksiksiz liste ise XII. yüzyılda kaleme alınmış *Nestor Kronığı* de denen *Kev Kronığı*'nde bulunur. Vakanüvis Prens Büyük Vladimir zamanındaki (978-1015) Rus kabilelerin putperestliğinden kısaca ve uksıntıyle) söz eder. Yedi tanrı sayar –Perun, Volos, Khors, Dazhbog, Stribog, Simargliü ve Mokoş– ve “halkın onlara kurbanlar sunduğunu, oğullarını ve kızlarını götürüp bu iblislere kurban ettiğini” belirtir.⁶³

Bazı ek bilgiler sayesinde bu tanrılardan bazılarının yapısı ve işlevi en azından kısmen yeniden oluşturulabilmektedir. Tüm Slav kabileleri Perun'u biliyordu, halk rivayetlerinde ve yer adlarında onun anısına rastlanmaktadır. Adı Hint Avrupa kökenlidir (“çarpınak,” “parçalamak” anlamına gelen *per/perk* kökünden) ve Vedalar'ın

⁶¹ Baz. Slav toplulukları Attila orduları içinde yer alıyordu, krş. Gmmbutas, *The Slavs*, s. 98 vd.

⁶² Helmond (y. 1108-1177), *Chronica Slavorum*, I, böl. 83.

⁶³ Bu bölümler Brückner *Mitologia Slava*, s. 242-243 ve *Die Slaven*, s. 16-17 de çevrilmiştir.

Parjanya'sına ve Balık ülkesinin Perkūnas'ına benzeyen bir fırtına tanrısına işaret eder. Anlaşıldığı kadarıyla Perkūnas'a benziyordu –kıza, sakallı, elinde kötü ruhları fırlattığı bir balta veya çekiç tutan, ırzı yan gücü kuvvetli bir adam olarak tasvir ediliyordu. Bir Cermen kabilesi Perun'u Thor'la özdeşleştiriyordu. Adının kökeni, Lehçede gökgürültüsü ve şimşekler için kullanılan bir terim olan *porum* da ve Slav halklarının birçok deyiminde karşımıza çıkmaktadır.⁶⁴ Hristiyanlık öncesi Avrupa'nın diğer fırtına tanrılarında olduğu gibi ona da adanan ağaç meşeydi. Bizanslı tarihçi Prokopius'a göre onun için noroz ve büyük bayramlarda da boğa, ayı veya teke kurban ediliyordu. Hristiyan folklorunda Perun'un yerini ateşten arabasıyla gökyüzünden geçip giden ak sakallı bir ihtiyar olarak tasavvur edilen Aziz İlyas doldurdu.

Volos veya Vētes, boynuzlu sürü hayvanları tanrısının Litvanya'da (bugün "şeytan" anlamına gelen *Velnias* ve "ölünün gölgesi" anlamına gelen *vėlė*) ve Keltçede (Tacitus, Keltlerin kahin kadını Veleda'dan söz eder) koşatları bulunur.⁶⁵ Roman Jakobson'a göre,⁶⁶ bu tanrı Hint-Avrupa ortak panteonundan türemiştir ve Varuna'ya benzetilebilir. Khors, güneşin İranlılardaki kişileşmesi Hurşid den ödünç alınmış bir tanrı ismidir. Simarglū da İran kökenlidir, Jakobson onu Perslerin tanrısız grifonu Simurg'a benzetir. Slavlar bu adı muhtemelen Simarg diye kullanan Samatlar'dan almıştır.

Etimolojik olarak Dazhbog "servetleri boluştüren" anlamına gelir (Slavca *dati*, "vermek" bogü "servet," ama aynı zamanda "tanrı servetinin kaynağı). Bu tanrı da güneşle özdeşleştirilmiştir. Stribog hakkında ise hemen hiçbir şey bilinmemektedir, eski bir Rusça metin olan *Igor'un Şiiri* rüzgârların onun torunları olduğunu açıklar.⁶⁷ *Nestor Kroniği*'nde değinilen son tanrı olan Mokoş muhtemelen bir bereket tanrısıydı. XVII yüzyılda Rus rahipleri köyülere şöyle soruyordu "Mokoş'a güttün mi?" Çekler kutluklar sırasında ona yakarır.⁶⁸ Bazı ortaçağ kaynakları tanrı Rod'dan ("doğurmak" anlamına gelen *roditi* fiiliyle uyumlu tanrı adı) ve İskandinav Normlarına

⁶⁴ Bkz. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, s. 537 vd da verilen örnekler.

⁶⁵ XV-XVI yüzyılın Hristiyan demonoloji eserlerinde bulgulanana Vēles, yer adlarında da sürmüştür; Gimbutas, *ag y*, s. 167, aynı yazar, "The Lithuanian God Velnias" s. 87 vd.

⁶⁶ Krş. "The Slavic God Vēles and his Indo-European Cognates," ama ayrıca bkz. Jaan Puhvel "Indo-European Structure of the Baltic Pantheon," s. 85.

⁶⁷ Etimolojisi kesin değildir. renk anlamına gelen Slavca kök **svet* "renk" veya İran'dan "güzel" anlamına gelen ve rüzgâr için kullanılan bir sıfat olan ama aynı zamanda güneşin parlaklığına da çağrıştıran **svara* kökü önerilmiştir; krş. Gimbutas, *The Slavs*, s. 164.

⁶⁸ Brückner, *Mitologia Slava*, s. 141 vd.

benzeyen periler olan *ozhenitsa*’lardan (“ana, rahim, baht”) söz eder. Anlaşıldığı kadarıyla *rozhenitsa*’lar eski toprak Ana-Tanrıçası *Matısyra zemlja*’nın (“Nemli Toprak Ana”) hipostazları veya epifanileridir. Bu Ana Tanrıçasının tapımı XIX. yüzyıla dek varlığını korumuştur.

Slav putperestliğinin XII. yüzyıla dek sürdüğü bir bölge olan Baltıklar’dan da onbeş kadar tanrı adı bilinmektedir. Bunların en önemlisi, Rugen Adası’nın koruyucu tanrısı olan ve tapınağı Arkona’da bulunan, heykelinin boyunun sekiz metreye vardığı söylenen Svantevit’tir (Svetovit).⁶⁹ Svet koku başlangıçta “guç,” “güçlü olma” anlamlarına geliyordu. Svetovit hem savaşçı tanrı hem de tarlaların koruyucusuydu. Aynı adada Jarovit, Rujevit ve Porovit’e de tapınılıyordu. İlk ikisinin isimleri takvime dayalı bir işlevi belirtmektedir. Jarō “genç ateşli gözü pek” anlamına gelen *jaru* ile ilintilidir; “ilkbahar” anlamına gelir.⁷⁰ *ruenü* genç hayvanların çiftleştiği sonbahar ayının adıdır. *pora* “yaz ortası” anlamına gelir. Bazı Hint-Avrupa halklarında da çokbaşlılığa rastlanır (örneğin üç başlı Galyalı, iki veya üç başlı “Irak atlısı” vb.), ama Ön-Slavlının birçok benzerlikler gösterdiği Fin-Ugurlarda da bulunduğu görülmüştür (§ 248). Çokbaşlılığın anlamı açıktır. Hem gök tanrılarının hem de güneş tanrılarının özgü bir vasıf olan tanrının her şeyi görme yetisine işaret eder. Batı Slavlarının en yüce tanrısının “çeşitli biçimleri içinde (Triglav, Svantevit, Rujevit)– bir güneş tanrısı olduğu varsayılabilir”.⁷¹ Doğu Slavlar’da Khors ve Dazhbog’un güneşle özdeşleştirildiğini hatırlatalım. Bir diğer tanrı, Svarog (Batı Slavlarında Svarožic) Dazhbog’un babasıydı, Thietmar von Merseburg (XI. yüzyıl başı) onu yüce tanrı (*primus Zuararasius dicitur*) olarak görüyordu. Rivayete göre, ateş hem göksel ateş hem de evdeki ateş– Svarog’un oğluydu. Arap seyyah el-Mesudi X. yüzyılda Slavların güneşe tapımını yazar, kubbesinde güneşin doğuşunun izlenebileceği bir açıklık bırakılmış bir tapınak anı vardı.⁷² Bununla birlikte Slav halklarının inançlarında ve âdetlerinde ay (en) güneşten cinsiyetsiz, muhtemelen dışı bir

⁶⁹ Tapınak 1168’de yıkıldı. Rugen Adası’nın diğer tapınakları ve Riedgost (Rethra) Tepesi’ne dâhilmiş bir tapınak XII. ve XIII. yüzyıllarda zorla Hristiyanlığı kabul ettirme seferleri sırasında yıkıldı.

⁷⁰ Jarovit rahibi onun adına şu duyuruyu yaptı: “Ben sizin tarlaları otla ve ormanları yaprakla kaplayan tanrınınam. Tarlaların ve ormanların ürünleri ve insanlara yararlı tüm diğer şeyler benim yetkimdedir” (Helmold *Chronica Slavorum*, I, 14).

⁷¹ Krş. R. Pettazzoni, *L’onniscienza di Dio* s. 343 vd. Kehanetlerde kutsal atın oynadığı rol de bu varsayımı güçlendirmektedir.

⁷² Krş. F. Haase *Volks Glaube und Brauch im der Ostslaven* s. 156.

ısından türetilmiştir) daha önemli bir rol oynar. Bolluk ve sağlık sağlamak için – baba” ve “büyük baba” diye isimlendirilen– aya dualar edilir ve ay tutulmalarında ağular yakılır.⁷⁴

251. Eski Slavların Ayınleri, Mitleri ve İnançları— Slav dininin tarihini yeniden oluşturmaya çalışmak boşuna bir çaba olur. Bununla birlikte bu tarihin belli başlı katmanlarını ayırt edilip, Slav maneviyatının oluşumuna katkıları belirlenebilir. Hint-Avrupa mirasının ve Fin-Ugurlar ile İran etkilerinin dışında, daha arkaik katmanlar da tanımlanabilmektedir. İran dilindeki *bog* sözcüğünün (hem “servet” hem “tanrı” anlamında) benimsenmesi, Batık halklarının koruduğu Hint-Avrupa tanrı adı *dēvos*’un yerini almıştır (krş. § 248). Daha yukarıda İran kökenli diğer alıntılara değinmiştik.⁷⁵ Fin-Ugurların inanç ve âdetleriyle benzerliklere geçince, bunlar ya on tarihte yaşanmış temalarla, ya da ortak bir gelenekten türemiş olmalarıyla açıklanabilir. Örneğin Batı Slavlarının ve Fin-Ugurların kapınaklarının yapısı arasındaki benzerliklere değinmiştik.⁷⁶ Hint-Avrupalıların bilmediği bir Pan Slav âdeti, kız mezarlarıdır.⁷⁷ Üç, beş veya yedi yıl sonra kemikler topraktan çıkarılır, yıkanır ve bir beze (*ubrus*) sarılır. Bu bez eve taşınır ve geçici olarak “kutsal köşe”ye konuların asılı durduğu yere yerleştirilir. Bu bezin büyüsel-dinsel değeri ölümlerin kafatasına ve kemiklerine değmesinden kaynaklanır. İlk başlangıçta topraktan çıkarılan kemiklerin bir bölümü “kutsal köşe”ye konurdu. Çok arkaik olan bu âdete (Afrika ve Asya’da bulgulanmıştır) Finlilerde de rastlanır.⁷⁸

Hint-Avrupalıların bilmediği bir diğer Slav kurumu *snochačestvo* yani kayınpederin buluş çağındaki oğullarının nişanlılarıyla ve kocaları uzun süre gelmeyen gelinleriyle yatma nakkidir. Otto Schrader *snochačestvo*’yu Hint-Avrupa *adulator matrimonii* uygulamasına benzetmiştir. Ama Hint-Avrupalılarda kızın veya eşin geçici el

⁷³ Bkz. Evel Gasparini, *Il matrimonio slavo* s. 597’de tanımlanmış belge kayıtları.

⁷⁴ Hint-Avrupa “cennet” kavramını ifade etmeden önce *bog*’la aynı anlama gelen “servet” terim kelimesini de ek etelim.

⁷⁵ Bkz. Gasparini, *Il matrimonio slavo* s. 553-579’da belgeler. Ama daha yukarıda da gördüğümüz üzere (§ 250) çokbaşlılık diğer Hint-Avrupa halklarında da bulgulanmıştır.

⁷⁶ Buna sadece Slavlardan etkilenen halklarda rastlanır. Almanlar, Rumenler ve diğer Güneydoğu Avrupa halkları.

⁷⁷ Krş. Gasparini, “Studies in Old Slavic Religion: *Ubrus*,” aynı yazar, *Matrimonio Slavo* s. 97-630.

değiştirilmesi baba veya koca tarafından gerçekleştiliyor onlar böylelikle babalık veya kocalık otoritelerini kullanıyorlardı. El değiştirme, kocanın bilgisi veya iradesi dışında yapılmıyordu.⁷⁸

Eski Slav toplumlarında hakların eşitliği de en az bu kadar özgül bir nitelikti. Tüm cemaat tam yetkiliydi, dolayısıyla kararların oybirliğiyle alınması gerekiyordu. Başlangıçta *mir* sözcüğü hem cemaat *meclisi* hem de kararlardaki *oybirliği* anlamına geliyordu. Bu durum *mir*'in sonunda hem *barış* hem de *dünya* anlamına gelişini de açıklar. Gasparini'ye göre, *mir* terimi cemaatin her üyesinin –hem erkekler hem de kadımlar– aynı haklara sahip olduğu bir dönemi yansıtmaktadır.⁷⁹

Diğer Avrupa toplumlarında olduğu gibi Slav dinse, folkloru, inançları ve âdetleri az veya çok Hristiyanlaşmış putperest mirasın büyük bölümünü korur.⁸⁰ Avcılara yeterli miktarda av sağlayan Orman ruhu (Rusçada *lesh*, Beyaz Rusçada *lesuk vb*) konusundaki Pan Slav anlayış ise ayrı bir ilgiyi hak etmektedir. Burada arkaik türde bir tanrı söz konusudur. Hayvanların Efendisi (krş. § 4) *lesh* daha sonra sürülerin koruyucusuna dönüşür. Bazı orman ruhlarının (*domovoi*, yapım sürecinde konutların içine girdiği inancı da aynı oranda eskidir. İyi veya kötü olabilen bu ruhlar özellikle evleri ayakta tutan ahşap kazıklara yerleşir.

Halk mitolojisi Hristiyanlık öncesi eski anlayışların sürüp girmesini daha da iyi yansıtır. Yalnızca bir tek örnek vereceğiz, ama bu da en meşhuru ve en anlamlısı olacak. Tüm Orta ve Kuzey Asya'ya yayıldığını daha yukarıda gördüğümüz (§ 244) kozmogonik dalgıç miti. Bu mite az çok Hristiyanlaşmış bir halde Slav ve Güneydoğu Avrupa halklarının efsanelerinde rastlarız. Mit iy, bilinen semayı takip eder. İlk denizin üzerinde Tanrı Şeytan'la karşılaşır ve ona suların dibine dalıp yeryüzünü yaratmak için gereken balçığı getirmesini buyurur. Ama Şeytan biraz balçığı (veya kumu) ağzında ya da elinde saklar ve yeryüzü büyümeye başlayınca bu birkaç kum veya balçık tanesi dağlara ya da bataklıklara dönüşür. Rus versiyonlarının ayırt edici bir özelliği, Şeytan'ın ve bazı örneklerde de Tanrı'nın bir su kuşa biçiminde görünmesidir. Ama Şeytan'ın kuş biçimliliği Orta Asya kökenli bir özel-

⁷⁸ Krş. *Matnarcato Slavo*, s. 5 vd. Gasparini Hint Avrupalı otmayan başka özellikleri hatırlatmaktadır, anayeni düğünler (s. 232 vd.), –en azından Güney Slavlarında– bir ana kabdesinin varlığı (252 vd.) dayının otomeşi (277 vd.) gelinin düzenli aralıklarla ebeveynlerinin yanına dönmesi (299 vd.)

⁷⁹ Krş. *Matnarcato Slavo*, s. 472 vd.

⁸⁰ Bkz. Gasparini *ag y*, s. 493 vd., 597 vd.'da sunulan ve çözümlenen belgeler.

aktır "Taberiyeye {Celile} Denizi Efsanesi"nde (XV ve XVI yüzyıla ait yazmanları eli mizce bulunan apokrif metin), açarı Tanrı Şeytan'ı bir su kuşu biçiminde gördü. Bir diğer versiyon Tanrı'yı ve Şeytan'ı bir ak diğeri kara da gıçkuşları olarak gösterir.⁸¹

Aynı kozmogonik mitin Orta Asyalı değışkenlerle karşılaştırıldığında, Slav ve Güneydoğu Avrupa versiyonlarının İanni-Şeytan dualizmini artırdığı görülmektedir. Bazı bilginler, dünyayı Şeytan'ın yardımıyla yaratan Tanrı anlayışını Bogomî nançlarının ifadesi olarak yorumlanmışlardır. Ama bu varsayımın aşılması gereken belli güçlükleri vardır. Birincisi, bu mitte hiçbir Bogomîl metninde rastlanmamaktadır. Üstelik Bogomîlciğin yüzyıllar boyunca sürdüğü bölgelerde (Sırbistan, Bosna, Hersek, Macaristan) bu mit bulgulanmamıştır.⁸² Diğer yandan Bogomîl nançlarının asiasızamadığı Ukrayna, Rusya ve Baltık bölgelerinde bu mitin değışkelerine rastlanmıştır. Son olarak, daha yukarıda da gördüğümüz üzere (§ 244), mitin en yoğun biçimde Orta ve Kuzey Asya halklarında bulgulanmaktadır. İran kökenli olduğu varsayılmıştır, ama kozmogonik dâliş miti İran'da bilinmemektedir.⁸³ Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi (§ 244) bu mitin değışkelerine Kuzey Amerika'da, Ânler çağı ve Ânler öncesi Hindistan'da ve Güneydoğu Asya'da da rastlanmaktadır.

Sonuç olarak birçok kez yeniden yorumlanmış ve yeniden değıer yüklenmiş arkaik bir mit söz konusudur. Avrasya'da, Orta ve Güneydoğu Avrupa'da kazandığı hatırı sayılır yaygınlık halk ruhunun derin bir gereksinimini karşıladığını göstermektedir. Mit bir yandan dünyanın kusursuz olmadığını ve kötülüğün varlığını göstererek, Tanrı'nın yaratılışın en ağır kusurlarıyla bağınıısını koparmaktaydı. Diğer yandan Tanrı'nın arkaik insanın dinse, hayal gücünü daha önce de çokça uğraştırmış yönlerini ortaya çıkartıyordu. Onun *deus otiosus* niteliğı, özellikle Balkan efsanelerinde öne çıkarılmaktadır), insan yaşamının içerdığı, çelişkiler, acılar ve Tanrı'nın Şeytan'la arkadaşlığı hatta dostluğu böyle açıklanıyordu.

Büyük nedenden oturu bu mit üzerinde durduk. Birincisi -Avrupa versiyonla

⁸¹ Bkz. *De Zalmoxis a Gengis Khan*, s. 97 vd.

⁸² Katharosçuların ve Paganların Güney Fransa'ya, Almanya'ya ve Pireneler'e dek Manheist ve Bogomîl kökenli birçok folklorik motifi yaymalarına karşın, bu miti Almanya'da ve Banda'da bilinmemektedir. bkz. *De Zalmoxis*, s. 93 vd.

⁸³ Bununla birlikte Zervanilere ait olduğu kabul edilen İran rivayetlerinde (bkz. § 213), ko oluşturuıcı motive rastlanır. Tanrı (Mesih)-Şeytan kardeşliği ve Balkan efsanelerinde Tanrı'nın dünyayı yarattıktan sonra çine dâğıtuğı zihinsel atalet durumu, bkz. *De Zalmoxis*, s. 109 vd.

rında- *butirsel bir mit* oluşturmaktadır. Yalnızca dünyanın yaratılışını anlamakla kalmamakta ölümün ve kötülüğün kökenini de açıklamaktadır. Ayrıca bu mit, tüm değişkeler, dikkate alındığında, başka benzer dinsel yaratımlarla da kıyaslanabilecek "dualist" bir katılma sürecini yansıtmaktadır. (krş. Hindistan, § 195, İran, § 104, 213) Bununla birlikte, bu kez kökenleri ne olursa olsun *folklorik* efsanelerle uğraşıyoruz. Başka bir deyişle bu mitin incelenmesi halk dinselliğinin bazı anlayışlarını kavramamız, sağlıyor. Doğu Avrupa halkları Hristiyanlığı kabul etmelerinden uzun süre sonra, dünyanın o günkü durumunu ve insanlık hâlini nâla bu mit aracılığıyla gerekçelendiriyorlardı. Hristiyanlık Şeytan'ın varoluşuna asla karşı çıkmamıştı. Ama Şeytan'ın kozmogonideki rolü "dualist" bir buluştu söz konusu efsanelerin çok büyük başarı sını ve olağanüstü dolaşım gücünü sağlayan da buydu.

Eski Slavların, İranî veya Gnostik türde başka dualist anlayışları da paylaşıp paylaşımadığını saptamak güç. Konumuz açısından bir yandan Hristiyan Avrupa halklarının mançıları içinde arkaik mitel-dinsel yapıların sürekliliğini ve diğer yandan da hatırlanamayacak kadar esk. zamanlara uzanan bir dinsel mirasın folklorik düzeyde yeniden değerler yüklenmesinin genel dinler tarihi açısından önemini göstermeyi yeterli buluyoruz.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 241. Kuzey Avrasya dinlerinin tarihöncesine ve ön-tarihine ya bir genel giriş için bkz. Karl Jettmar, I. Paulson, A. Huotkrantz ve K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises* içinde (Fr. çev. Paris 1965 Almanca baskı, Stuttgart 1962) s. 289-340. Orta Asya kültürünün tarihsel bir tanıtımı için bkz. Mario Bussagli, *Culture e civiltà dell'Asia Centrale* (Roma, 1970) özellikle s. 27 vd. göçebe kültürlerin kökenleri) s. 64 vd. (yerleşik kültürlerin kökenleri ve nitelikleri) s. 86 vd. (İskit aşamasından "Hun Samiat" dönemine) bu eser mükemmel, eleştirel kaynakçalar da içermektedir. Ayrıca bkz. K. Jettmar, *Die frühen Steppenvölker* (Kunst der Welt, Baden-Baden 1964), aynı yazar, "Mittelasien und Sibirien in vorturkischer Zeit," *Handbuch der Orientalistik*, I Abt. V, Bd. 5, Leyden-Köln 1966, s. 1-105, Sergei I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia The Pazyryk Burial of Iron Age Horsemen* (Los Angeles 1970- Rusça baskı 1953'te çıkmıştır), E. Trypurska, "On the Archaeological Traces of Old Turks in Mongolia," *East and West* (Roma, 1971) s. 121-135 L. A. Baum ve R. Brentjes, *Wächter des Goldes. Zur Geschichte u. Kultur mittelasiatischer Völker vor dem Islam* (Berlin, 1972) Denis Sinor, *Introduction à l'étude de l'Eurasie Centrale*, Wiesbaden, 1963, notlandırılmış kaynakça.

René Grousset'in sentezleri u. çeren *L'Empire des Steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan* (Paris, 1948), henüz yen didürülmemiş bir eserdir. Ayrıca bkz. F. A. Heilmann ve R. Stiehl, *Geschichte Mittelasiens in Altertum* (Berlin 1970), F. A. Heilmann, *Attila und die Hunnen* (Baden-Baden, 1951 Fr. çev. 1953) aynı yazar, *Geschichte der Hunnen*, I-IV (Berlin 1959-1962) E. A. Thompson, *A History of Attila and the Huns* (Oxford, 1948) Otto J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns Studies in Their History and Culture* (Berkeley 1973, özellikle kullandığı arkeolojik belgeyle önem taşıyan bir eser eksiksiz bir kaynakça s. 486-578).

Kurtla ilgili dinsel simgecilik ve mitolojik senaryolar hakkında (ritüel içinde bu yarıcı hayvana dönüşme göçebe bir halkın etobur bir yırtıcının soyundan gelmesi vb.) bkz. Elvade "Les Daces et les Scythes" (1959, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, Payot, 1970, s. 13-30'da yeniden basılmıştır) "Cengiz Han'ın (Çinggis hanan) ciddi, yüksek Tanrı'nın (Müngke Tengri) taktirine yazılmış bir bozkurt börtü çimel) idi, eşit beyaz bir dışı geyik bo'ası maralı) idi." *Mogolların Gizli Tarihi* adlı eser böyle başlar. Tu-k'u'lar Tu-cuei ve Uygurlar atalarının bir dışı kurt (Tu-k'u) olduğunu belirtirler. Çin kaynaklarına göre Hiang-nu'lar bir prensesle doğuştan bir kurdan soyundan gelirler. Karakargızlarda da benzer bir mit bulgulanmıştır. (Diğer versiyonlar Tunguzlar, Altaylar vb- bir prensesle bir köpeğin birleşmesinden söz eder) Bkz. Frieda Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, I, Stuttgart, 1938) s. 3 vd. 192 vd'da belirtilen kaynaklar. Ayrıca kırs. Sir G. Clauson, "Turks and Wolves," *Studia Orientalia* (Helsinki 1964) s. 1-22 J. P. Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques* (Paris 1966) s. 310 vd.

Bir kurdan yırtıcı etoburlar için mükemmel bir av olan bir dışı geyikle birleşmesi çetresiz görünmektedir. Ama bir halkın, bir devletin ya da bir hanedanın kuruluş mitleri yeni bir yaratılışın söz konusu olduğunu vurgulamak için, *ritüelin birliği* dolayısıyla ilk baştaki birlik haline benzer bir bütünlük, simgeselliğin kula anılır.

§ 242. Tanı bilgini Uno Harva'nın *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* adlı kitabı (FF Communication, No 125, Helsinki 1938) en y. toplu sunumdur (Fr. çev. 1959). Gök tanrıları hakkında bkz. s. 140-153; ayrıca kırs. Elade, *Dirler Tanrı ve Gırs.* § 17-18. Wunelm Schmidt *Der Ursprung der Gottesidee* adlı eserin son dört cildinde hatırı sayılır bir etnografik belge kolliyan oluşturmıştır. c. IX (1949) Türkler ve Tatarlar), X (1952, Moğollar, Tunguzlar, Yukagirler) XI (1954) Yakutlar, Soyotlar, Karagaslar, Yenisey ileri) XII (1955) Orta Asya çobanlarının din etine sentezci bir bakış. s. 1-613. Afrika'nın çoban toplumlarıyla karşılaştırma, s. 761-899. Bu belgeleri kullanırken, R. P. Schmidt'in ana fikrinin şu olduğunu hep hesaba katmak gerekir: bir "Urmonotheismus"un varlığı. Bkz. aynı yazar "Das Himmelsopfer bei den asiatischen Pferdezüchtern." *Ethnos* 7, 1942 s. 127-148.

Tengri hakkında bkz. Jean-Paul Roux'un monografisi "Tengri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques," *RHR*, c. 149 (1956) s. 49-82, 197-230, c. 150 (1957) s. 27-54, 173-212. "Notes additionnelles à Tengri. le Dieu-Ciel des peuples altaïques." *RHR*, c. 149 (1958) s. 32-66. Ayrıca bkz. aynı yazar "La religion des Turcs de 'Orkhon des VII^e et VIII^e siècles," *RHR*, c. 160 Ocak-Mart 1962) s. 1-24.

Moğolların din hakkında, özellikle şu esere başvurulmalıdır: N. Palhsen, *Die alte Religion der Mongolische Völker*, doktora tezi, (Marburg, 1940), "Micro Bibliotheca Antropos," No 7 (Freiburg, 1953). W. Heissig, "La religion de la Mongolie," G. Tucci ve W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, (Fr. çev. Paris, 1973, s. 340-490), Moğollarda halk dinini ve Lamacılığı anıtmaktadır. Yazar önemli eseri *Mongolische volksreligiöse und folklorisches Texte* de (Wiesbaden, 1966) yayımlanmış ve çevrilmiş metinlerden geniş alıntılar yapar.

Hunların dini hakkında bkz. Otto Maenchen-Helfen *The World of the Huns* s. 259-296 (özellikle s. 267 vd. sanan ar ve gören örnekleri) 280 vd. (maskeler ve maskeler)

§ 243. Kozmoloji hakkında bkz. Uno Harva, *Die religiöse Vorstellungen*, s. 20-88. M. Elade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2. baskı, 1968) s. 211-222, I. Paulson, *Les religions arctiques et finnoises* içinde, s. 37-46, 202-229, J. P. Roux, "Les astres chez les Turcs et les Mongols," *RHR*, 1979, s. 153-192 (güneşe doğru edilen dualar, s. 163 vd.)

Yeryüzü tanrı olarak önemli bir rol oynamış gibidir. Patlarla tasvir edilmez ve onun için kurban kesilmez (bkz. Harva, s. 243-249). Moğollarda Ötüken, Yer tanrıçası, başlangıçta Moğolların anavatanını ifade ediyordu (agy s. 243). Ayrıca bkz. E. Lo-Falck "A Propos d'A. ungân, déesse mongole de la terre" *RHR*, c. 140 (1956) s. 157-196. W. Heissig, "Les religions de la Mongolie," s. 470-480 ("Culte de la Terre et culte des hauteurs")

§ 244. "Kozmogonik dahiş" mını hakkında bkz. Elade, "Le Diable et le Bon Dieu la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine" (*De Zaimoxis à Gengis-Khan* içinde, s. 80-130). Avrasya halklarının versiyonları W. Schmidt tarafından *Ursprung der Gottesidee* mını IX-XII ciltlerinde anlatılmış ve çözümlenmiştir, kırs. sentez denemesi, c. XII, s. 115-173 (Yazarın tarihsel çözümlemesi ve vardığı sonuçlarla her zaman mutabık olmadığımızı belirtmekle yarar var)

Paleolitik Türk yazıtlarındaki ölüm tanrısı Etilik hakkında bkz. Annemarie v. Gabain, "In-

nalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften" *Anthropos* 48 (1953) s. 537-556, özellikle s. 540 vd.

§ 245. Farklı şamanizmler hakkında -Kuzey ve Orta Asya, Güney ve Kuzey Amerika, Güneydoğu Asya ve Okyanusya, Tibet, Çin ve Hint-Avrupalılarda- bkz. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, Payot, 1968) İlk a. t. bölüm (s. 21-210) Orta Asya ve Sibirya şamanizmlerine ayrılmıştır. Bizim « tabımız » çıktıktan sonra yayımlanmış önemli eserler arasında şunları sayalım: V. Dnoszegi (ed.), *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker* (Budapeşte, 1963) Şamanizm üzerine dokuz inceleme; Carl-Martin Edsman (ed.), *Studies in Shamanism* (Stockholm, 1967); Anna-Leena Siikala *The Rite technique of the Siberian Shaman* (FF Communication, No. 220 Helsinki, 1978).

Genel bir sunum için bkz. U. Harva *Rel. Vorstell.*, s. 449-561. Wilhelm Schmidt Orta Asya çobanlarının şamanizmi hakkındaki kendi yaklaşımlarını *Ursprung d. Gottesidee*, c. XII (1955) s. 615-759'da özetlemiştir. Ayrıca bkz. J.-P. Roux, "Le nom du chaman dans les textes turco-mongols," *Anthropos* 53 (1958) s. 133-142 aynı yazar, "Éléments chamaniques dans les textes pre-mongols," *agj.* s. 440-456, Walter Heiss, *Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus* (Collectanea Mongolica, Wiesbaden 1966); aynı yazar, "Chamanisme des Mongols," *Les religions de la Mongolie* s. 351-372 "La répression lamaïque du chamanisme," *agj.*, s. 387-400.

Şaman adaylarının hasta oldukları ve ergülenme düşleri hakkında bkz. *Le Chamanisme* s. 44 vd., *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), s. 101 vd. Sırrı hastası olmaktan (1861'de Krivuşapkin'den 1939'da Oh marks'a varıncaya dek birçok bilgin bunu iddia etmiştir) çok uzak olan şamanlar entelektüel açıdan çevrelerinden üstün kişiler olarak görülmektedirler. "Zengin sözlü edebiyatın başlıca koruyucuları onlardır. Bir şamanın şifsel söz dağarı 12.000 sözcük içerirken, günlük dil topluluğun gen. kalınının bildiği tek dil yalnızca 4000 sözcük içerir. Şamanlar, ortalamanın açıkça üstüne çıkan bir bellek ve özdenetim gücü sergiler. Esrime halindeki danslarını katımlarla ağızına kadar dolu bir yurdun içinde, sınırları kesin bir biçimde belirlenmiş bir mekânda, sırtlarında rondela ve çeşitli başka eşyalardan oluşan 15 kılı odan fazla demir aksamı içeren giysilerle, kimseye dokunmadan veya yaralamadan yapabilecek yeteneğe sahiptirler" *Mythes, rêves et mystères*, s. 105).

G. V. Ksenofontov'un kitabı A. Friedrich ve G. Buddruss tarafından Almanca'ya çevrilmiş *Schamanengeschichten aus Sibirien* (Münih, 1956).

Buryat şamanlarının halkın içinde erginlenmesi hakkında bkz. *Le Chamanisme* s. 106-111'de belirtilen ve özetlenen kaynaklar (s. 106, dipnot 1, kaynakça).

§ 246. Şamanların kökeniyle ilgili mitler hakkında bkz. I. Steinberg, "Divine Election in Primitive Religions" (*Congres international des Americanistes XXI* oturum tutanakları, böl. 2 (1924) Göteborg, 1925, s. 472-512), özellikle s. 474 vd., Eliade, *Le Chamanisme*, s. 70 vd.

Altay at kurbanı hakkında bkz. W. Radlov *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten* (Leipzig, 1884), c. II s. 20-50. *Le Chamanisme*, s. 160-165'te özetlenmiştir.

Bkz. a.g.y., s. 166-167, Tengere Kayrakın Bay Ülgen ve şamanın at kurbanı arasındaki ilişkilerin tarihsel çözümlemesi

Yeraltı Dünyasına esirime halinde inışer hakkında bkz. *Le Chamanisme*, s. 167-178, 181 vd. Krş. Jean-Paul Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et medevaux* (Paris 1963) aynı yazar, "Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs non musulmans," *RHR*, 1965, c. 168, s. 29-53

Bazı halklarda "ak" ve "kara" şaman ayrımı bilinmekte, ama zıtlığı tanımlamak her zaman kolay olmamaktadır. Buryatlarda çok kaabalık yani-tanrılar sınıfının alt bölümleri olarak "kara şamanlar"ın hizmet ettiği Kara Hanlar ve "ak şamanlar"ın hizmet ettiği Ak Hanlar görülmektedir. Yine de bu ilkel bir durum değildir, mitlere göre, ilk şaman "ak"tı, "kara şaman" çok daha sonra ortaya çıktı. Krş. Garm. Sandsche ew "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Buryaten" *Anthropos* 27 1927-1928, s. 933-955, s. XXVII., 1928 s. 538-560, 967-986), s. 976. Bu dualist bölünmenin yapısı ve kökeni hakkında bkz. *Le Chamanisme*, s. 157-160. Ayrıca bkz. J-P Roux "Les Etres intermediaires chez les peuples altaïques," *Genies Anges et Demons* içinde (Sources Orientales 8, Paris, 1971), s. 215-256 aynı yazar "La danse chamannique de l'Asie centrale," *Les Danses Sacrees* (Sources Orientales 6, 1963) s. 281-314

§ 247. Şaman kostümünün ve davulunun simgeselliği üzerine bkz. *Le Chamanisme*, s. 128-153

Kuzey Asya şamanizminin oluşumu üzerine, a.g.y., s. 385-394 Şamanizmin dindeki ve kültürdeki rolü hakkında, a.g.y. s. 395-397

§ 248. Yukagirler, Çukçılar, Koryaklar, Gilyaklar pa-eo-Sibirya dil grubuna dahildir. Samoyedler Ostyaklar ve Vogul'lar ise Ural dillerinin konusur. Fin Uğurlar Finleri, Çeremisler, Votyaklar Macarlar vb. içenir

Uno Harva'nın *Die Religion der Tscheremissen* adlı kitabı (FF Communication, No. 61 Porvo, 1926), aynı bir yeti hak etmektedir. Ivan Paulson "Les religions arctiques et finnoises" s. 15-136, 147-261'de "Kuzey Asyalıların (Sibirya kabileleri) dinleri" ve "Fin halklarının dinleri" ile ilgili genel sunumlar yapmıştır (mükemmel kaynakçalar içenir)

Gök tanrısı Nani hakkında bkz. M. Castrén, *Reiseerinnerung aus dem Jahre 1838-44*, (St Petersburg, 1853) s. 250 vd., Paulson, "Les religions des Asiates septentrionales," s. 61 vd. R. Pettazzoni, *L'onniscenza di Dio* (Torino 1955), s. 379 vd.

Kozmogonik dâliş mitleri hakkında bkz. Eliade, *De Zalmoxis à Gergis-Khan* s. 100 vd.

Uğurların şamanizmi hakkında bkz. *Le Chamanisme* s. 182 vd. Es.önvaularda şamanizmin hakkında, krş. Oskar Loontj, *Gründzuge des es.önischen Volksglauben* (Land, 1949), s. 259 vd. II (1951) s. 459 vd. Lapon şamanizmi hakkında bkz. L. de Backman ve Ake Hultkrantz *Studien in Lapp Shamanism*, (Stockholm 1978)

Väinämöinen'in ve diğer Kalevala kahramanlarının 'şamaned' kökeni hakkında bkz. Martta Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage* (FF Communications No. 144 Helsinki, 1952)

Hayvanların Efendisi ve avı koruyan bekçi ruhları hakkında bkz. Ivan Paulson, *Schutzgeis-*

ter und Gottheiten des Wildes (der Jagdiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische u. religionsphänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen (Stockholm 1961) Bkz aynı yazar "Les religions des Asiates septentrionales (tribus de Sibirie)," s. 70-102 "Les religions des peuples finnois " s. 170-187 "The Animal Guardian. A Critical and Synthetic Review " HR, III 1964 s. 202-219 Cüney ve Kazey Amerika'nın Afrika'nın Kafkasya'nın vb ilkel avcılarında da aynı anlayışlara rastlanmaktadır, kış. Paulson, "The Animal Guardian," dip not 1-12'de kayıtlı kaynakça

§ 249. Yazılı kaynaklar C. Clemen, *Fontes Historiae religionum primitivarum, praeyndogermanicarum, indogermanicarum, minus notarum*'da yayımlanmıştır (Bonn 1936) s. 92-114 ayrıca bkz W. Mannhardt, *Letto-Prussische Götterlehre* (Riga, 1936) A. Merzyski, *Mythologiae lituanicae monumenta*, I-II (Varşova 1892-95) XV. yüzyıl ortasına kadar olan kaynakları sunar ve inceler 1952 ye kadar eleştirel kaynakça kın Harold Biezais, "Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen " *Arv* 9 (1953) s. 65-128

Balıkların dini hakkında toplu bir çalışma için bkz Haralds Biezais, Ake V. Ström ve H. Biezais, *Germanische und baltische Religion* (Stuttgart, 1975) V. Pisani, "La religione dei Balti " Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni* (6 baskı, Torino, 1971), c. I, s. 407-461 Manja Gumbutis, *The Balts* (Londra-New York 1963) s. 179-204 Jonas Balys ve Haralds Biezais, "Baltische Mythologie," *W d M* I (1965) s. 375-454'te farklı bakış açılarından yazılmış gene. tanımlar yer almaktadır

Haralds Biezais, *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion* (Stockholm 1961) ve *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten* (Uppsala 1972) adlı eserlerde eksiksiz kaynakçalar çeren. özellikle folklorik ve etnografik ağırlıklı hatırı sayılır bir belge külliyanı yer almaktadır Ayrıca bkz H. Usener, *Göttermamen* (Frankfurt a. M. 3 baskı, 1948) s. 79-122 280-283 W. J. Jaskiewicz "A Study in Lithuanian Mythology, Juan Lasicki's Samogitian Gods," *Studi Baltici*, 9, 1952 s. 65-106

Devs hakkında, kış. Biezais, *W d M*, I s. 403-405, aynı yazar "Gott der Götter " *Acta Academiae Aboensis* içinde, Dizi A. Humaniora c. 40 No. 2 (Abo 1971)

Perkūnas Letoncada Perkons eski Prusya dilinde Perconis bir Baltık-Slav sözcük birimi olan Perqūnos'tan türemiştir (kış. eski Slavcada Perun) ve Vedaların Parjanya'sına Arnavudcadaki Perēn-d'ye ve Cermence Fjorgyn'e yakındır. Perkūnas hakkında bkz J. Balys, *W d M* I (1965) s. 431-434 ve a.g.y. s. 434'teki kaynakça Perkons hakkında bkz H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten* s. 92-179 s. 169 vd. Hint-Avrupa fitrına tanrılarının karşılaştırılmalı incelemesi)

Baltık kozmogoni mitleri bilinmiyor. Okyanus'un tam ortasında veya biraz batıya doğru bir Güneş Ağacı (= Kozmik Ağacı) vardır, batan güneş dinlenmeye girmeden önce kemerini bu ağaca asar

Güneş tanrıçası Saul e. gul an ve kız an ve göksekidi günler hakkında bkz. H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, s. 183-338 Saule'un kırdan Hint-Avrupa safak tanrıçalarını henzer

Laima hakkında bkz. H. Biezais, *Die Hauptgötinnen der alten Leten* (Uppsala, 1955), s. 119 vd (bahit ve bahısızlık ilişkileri) s. 139 vd (Tanrı ve ilişkileri) s. 158 vd (güneşle ilişkileri). Laima, yazgı tanrıçası olarak, doğumu, evliliği, hasatın bolluğunu, sarıların sağlığını yönetir (s. 179-275). Biezais'ın yorumu birçok Balıkbilimci tarafından kabul edilmiş (krş. Alfred Gaters in *Deutsche Literaturzeitung*, 78-9 Eylül 1957'deki değerlendirme yazısı), ama Estonyalı bilimci Oskar Loonts tarafından reddedilmiştir, krş. "Zam problem der lettischen Schicksalsgötinnen," *Zeitschrift für slavische Philologie* 26 (1957), s. 78-103. Ana sorun şudur: Halk şarkıları (dama) ne ölçüde eski Leton putperestliğinin gerçek belgelerini oluşturmaktadır? Peters Smutse göre dama'lar XII ve XVI yüzyıllar arasında ortaya çıkmıştır. Buna karşılık Biezais dama'ların çok daha eski dinsel gelenekleri sürdürdükleri kanısındadır, XVI yüzyılda "gelişme" yalnızca halk şırı yaratıcılığının yeni bir dönemini yansıtmaktadır (*Die Hauptgötinnen* s. 31 vd 48 vd). Başka bilgiler de dama'ların sürekli yenilenmiş olabileceği zıtlığı üzerinde durulur (krş. Antanas Maceina *Commentationes Balucae* içinde, II, 1955). Ama Oskar Loonts dama'ların, Laima'yı Hint-Avrupa kökenli eski bir tanrıça yapmaya yetmeyecek kadar yakın tanrı oldukları kanısındadır, onun yazgı tanrıçası işlevi ikincildir (a.g.y., s. 82). Laima "al. kademedeki bir tanrıça"dır, Loonts'e göre rolü, çocuk doğurmaya yardım etmek ve yeni doğan bebeği kuşamakla sınırlıdır (s. 93), kısacası, Laima Leton dinsel folklorundaki Meryem Ana figuru gibi, bağdaştırmacı türde ikincil bir tezahürdür (s. 90 vd).

Bununla birlikte bir mançm sözlü edebiyat içindeki ifadesinin yavaş yavaş değil de dinsel genişliğini keşinilmesi söz konusu olduğunda, zamandızinsel ölçütün geçerli olmaktan çıkabileceğini hatırlatır. Doğumun ve yeni doğmuş bebeğin koruyucu tanrıçalarının arkaik bir yapısı vardır bkz. Momolina Marconi ve diğerleri, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano 1939), G. Rank, "Lappe Female Deities of the Madder-akka Group", *Studia Septentrionalia*, 6 (Oslo, 1955, s. 7-79). Balık dışı halk tanrıçalarının veya yarı-tanrıçalarının -Laima vb- Meryem Ana örneğine göre imal edildiklerine inanmak zordur. Meryem'in eski putperest tanrıçaların ikame etmesi veya bu tanrıçaların Balıkların Hristiyanlaşmasından sonra Meryem mito ojisini ve tapınının özelliklerini ödünç alması daha akla yakın görünmektedir.

XVIII yüzyılda yaşlı bir Letonun açıkladığı "olumlu" amaçlı kurtadamlık hakkında bkz. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt a. M., 1934), s. 345-351'de yayınlanan ve bizim de *Occultisme, sorcellerie et modes cultuelles* (Paris, 1978), s. 103-104'te özetlediğimiz duruşma tutanakları. Krş. a.g.y., s. 99 vd, 105 vd. benzer bazı olayların yorumlanması (Aquila'daki *benandanti*, Rumen *strigoi*'leri vb).

Balık folklorunun arkaizmi hakkında ayrıca bkz. Marija Gimbutas, "The Ancient Religion of the Balts," *Lituanus* 4 (1962), s. 97-108. Başka Hint-Avrupa manç kalınlarını da gün ışığına çıkarılmıştır, krş. Jaan Puhvel, "Indo-European Structure of the Baltic Pantheon," *Myth in Indo-European Antiquity* içinde (Berkeley, 1974), s. 75-85. Marija Gimbutas, "The Lithuanian God Ve mas" (a.g.y., s. 87-92). Ayrıca bkz. Robert L. Fischer Jr., "Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles," *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Jaan Puhvel (ed.), (Berkeley 1970) s. 147-158.

§ 250. Slavların kökeni ve kadim tanrı hakkında açık ve özlü bir anlatım için bkz. Marija Gim-

butas *The Slavs* Londra New York 1971, ayrıca krş V. Pisani, "Baltic-slavo-iranica" *Ricerche Slavistiche* 15 1967, 3-24

Diğer üzenne Yananica ve Latince metinler C. H. Meyer *Fontes historiae religionis slavicae* (Berlin, 1931) içinde yayımlanmıştır. *Knyringasaga* nın İzlanda dilindekî metni ve ayrıca çevirisi ile Arapça belgelerin Almanca çevirileri de aynı kitap içinde yer almaktadır. En önemli kaynaklar A. Brückner *Die Slawen. Religionsgeschichtliches Lesebuch* c. 3, Tübingen 1926 s. 1-17'de çevrilmiştir. Doğru Slavlarına ilişkin kaynaklar V. Mansikka *Die Religion der Ostslaven, I die* (Helsinki, 1922) yayımlanmış ve büyük ölçüde notlandırılmıştır.

Slavların dinse tarihi üzerine toplu bir eser yoktur. Genel bir sunum için bkz. L. Nedert *Manuel de l'antiquité slave* c. II (Paris, 1926), s. 126-168, B. O. Unbegaun *La religion des anciens Slaves*, *Mania*, c. III (Paris, 1948), s. 389-445 zengin kaynakça) Manja Gambutas, a.g.y. s. 151-170

Mitoloji hakkında bkz. Aleksander Brückner, *La mitologia slava* (Lehçeden çeviren Julia Dicksteinowna Bologna, 1923) R. Jakobson, "Slavic Mythology" Funk ve Wagnalls, *Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*, (New York, 1950) c. 1 s. 1025-1028 N. Reiter "Mythologie der alten Slaven," *W d M* c. 16 (Stuttgart 1964) s. 165-208 (kaynakça ile birlikte)

Batı Slavlarının dini hakkında bkz. I. Palm, *Wendische Kultstätten* (Lund, 1937) E. Wienecke *Untersuchungen zur Religion der Westslawen* (Leipzig 1940) R. Pettazzoni *L'onniscenza di Dio*, s. 334-372 "Divinità po icefale")

Slavlarda tanrı anlayışı üzerine bkz. Bruno Merz *Il concetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi* *Ricerche Slavistiche*, 1, 1952, s. 148-176, ayrıca krş Alois Schmaus "Zur altslawischen Religionsgeschichte" *Saeculum* 4 1953 s. 206-230

Slav etimolojisi ve folkloru üzerine çok zengin bir karşılaştırma, inceleme için bkz. Evel Gasparini *Il Matrimonio Slavo. Antropologia dei Protoslavi* (Floransa, 1973) eksiksiz bir kaynakçası vardır (s. 710-746) Yazarın verdiği bazı sonuçlar tartışma götürür ama sunduğu belgeler paha biçilmez değerdedir. Krş. HR, 14, 1974, s. 74-78'deki gözlemlerimiz F. Haase'nin *Volks-glaube und Brauchtum der Ostslawen* adlı eseri (Breslau, 1939) hâlâ çok yararlıdır. Ayrıca bkz. Vladimir Propp, *Feste agrarie russe* (Bari, 1978)

Helmold'un (y. 1108-1177) *Chronica Slavonum*'u *Monumenta Germaniae historica*, c. XXI'de (Hannover, 1869) yayımlanmıştır. Dine ilişkin bölümlerin t. plikası, V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven, I die* ve Aleksander Brückner, *Mitologia Slava*, s. 250-255'te yapmış ve A. Brückner *Die Slawen*, s. 4-7'de Almanca'ya çevrilmiştir. Nestor Kionig hakkında bkz. Brückner, *Mitologia Slava* s. 242-243 aynı yazar, *Die Slawen*, s. 16-17

Perun hakkındaki zengin kaynakça içinden, Brückner *Mitologia Slava*, s. 58-80 (aşın e. eş-tirel) R. Jakobson, "Slavic Mythology," s. 1026, Gasparini *Matrimonio Slavo*, s. 537-542'yi saymak yeterli olacaktır. Bazı yazarlar Perun'u, Bizanslı tarihçi Prokopius'un söz ettiği "en üstün İanni, yıldırımın efendisi" olarak görmüştür. Ama Heilmold'un anlattığı uzak ve kayıtsız gök tanrısı, yavaş, itibarıyla fırtına tanrılarından farklıdır. Prokopius'un tanrılığının değeri hakkında bkz. R. Benedicty, "Prokopios Berichte über die sawische Vorzeit," *Jahrbuch der Oesterreischen Byzantinischen Gesellschaft* 1963 s. 51-78

Veles/Veles hakkında bkz. Brückner, *Mitologia Slava* s. 119-140. R. Jakobson "Slavic Mythology" s. 1027 aynı yazar "The Slavic God Veles and His Indo-European Cognates," *Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani* (Brescia, 1969) s. 579-599, Jaan Puhvel "Indo-European structures of the Baltic Pantheon," *Myth in Indo-European Antiquity* (ed. G. I. Larson, Berkeley-Los Angeles, 1974) s. 75-89, özellikle s. 88-89, Marija Gimbutas "The Lithuanian God Veles" *ag y*, s. 87-92.

Simarglâ hakkında bkz. Jakobson, "Slavic Mythology" s. 1027. Mekos hakkında bkz. Brückner *Mitologia Slava* s. 141 vd. Dazhdog hakkında bkz. Brückner *Mitologia Slava* s. 96 vd. Jakobson, "Slavic Mythology" s. 10-7, her iki kısma da zengin kaynakçalar içermektedir.

Rod ve roženitsa hakkında bkz. Brückner *Mitologia Slava* s. 166 vd. Matsyra zemlja hakkında bkz. Gimbutas, *The Slavs* s. 169. Onun için düzenlenen başlıca bayram olan *Kupala*, 'yikanmak' anlamına gelen *kupati*'den) yaz günçöhrümünde yapılmı ve bu bayramda ritüel olarak ateşler yakılıp, topluca sığa giriliyordu. Samandan bir put olan *kupala* imal ediyor, kadın kılığında giydürüyor ve kesilip dalardan budandıktan sonra toprağa gömülmüş bir ağaç kütüğü nün altına yerleştiriliyordu. Baltık Slavlarında kutsal ağacı (bir kayın ağacı) yalnızca kadınlar kesip hazırlıyor ve bu ağaca kurban arı su nuluyordu. Kayın ağacı, yeni göğö bağlayan koz nık ağacı temsili ediyordu. Gimbutas s. 169.

Batuk tanrıları hakkında bkz. I. Palm ve E. W. Senecke'nın daha yukarıda belirtilen eserleri ve Pettazzoni'nin eleştirel saptamaları *ag y* s. 562 vd.

Cermen kaynakları ve *Kyathinga Saga* (XIII. yüzyılda eski İzlanda dilinde yazılmıştır. Rügen ap. naklatları ve tapını hakkında bazı önemli bilgiler vermektedir. Madenle süslenen tahtadan patların uç, dört veya daha çok başı vardı. Stetindeki bir tapınak uçbaşı "Summus Deus Triglav" a adanmıştı. Arkondaki Sventovit heykeli dört başlıydı. Başka krm. put arıdan baş sayısı daha da fazlaydı. Rügen'tin tek bir başta yedi yuzu vardı.

Svantovit hakkında bkz. N. Reiter *ag y* s. 195-196. V. Machek "Die Stellung des Gottes Svantovit in der altslavischen Religion" *Orbis Scriptus* içinde (Münch 1966) s. 491-497.

§ 251. Orman ruhları *leshy vb.* için bkz. Gasparini, *Il Matrimonio Slavo* s. 494 vd. dak. beşgeler *Demova* için bkz. *ag y* s. 503 vd.

Kozmogonik dâiş metnin farklı versiyonları için bkz. Elade, *De Zalmoxis a Gengis-ıhan* bol III s. 81-130.

B. gömücülük hakkında bkz. *dana* ilinde § 293.

Slav "dâolizm" hakkında bkz. *De Zalmoxis* s. 93, dâpnoç 34-36 da belirtilen kaynakçalar.

XXXII. BÖLÜM

İKONAKIRICILIK KRİZİNE KADAR HİRİSTİYAN KİLİSELERİ (VIII.-IX. YÜZYILLAR)



252 *Roma non pereat* . . — Hugh Trevor-Roper, “antikçağın sonu Yunanistan ve Roma’nın büyük Akdeniz uygarlığının . . . İslası Avrupa tarihının en önemli sorunlarından birini oluşturur. Nedenleri üzerinde hiçbir fikir birliği olmadığı gibi, bunun hangi tarihte başladığı konusunda da anlaşma sağlanamamıştır. Saptanabilen tek şey ağır ağır ilerleyen, kaçınılmaz tersine çevrilemeyeceği belli bir süreçtir ve III. yüzyılda başladığı anlaşılan bu süreç Batı Avrupa’da V. yüzyılda tamamlanmıştır” diye yazar.

Hristiyanlık, daha doğru bir ifadeyle Hristiyanlığın resmî devlet dini konumuna yükseltilmesi, de Roma İmparatorluğu’nun genişlemesinin ve antik dünyanın çöküşünün nedenleri arasında sayılmıştır ve hâlâ da sayılmaktadır. Burada bu güç ve hassas soruna değinmeyeceğiz. Şunu hatırlamak yeterli olacaktır. Hristiyanlık askeri vasıf ve erdemleri teşvik etmemekle birlikte klasik Hristiyanlar savunucularının imparatorluğa karşı gürültükleri polemik, Konstantinus’un Hristiyanlığı kabul etmesinden sonra zaten varlık nedeninin yitirmişti (krş. § 239). İstisna Konstantinus’un Hristiyanlığı benimseme ve Boğaziçi’nde yeni bir Başkent kurma kararı, klasik Grek-Latin kültürünün korunmasına olanak vermiştir. Ama imparatorluğun Hristiyanlaşmasının bu yararlı sonuçları o çağda yaşayanların gözünden kaçmıştı anlaşılan. Özellikle 410 yılının Ağustos’unda Gotların komutanı Alarık, o da Hristiyan idi, ama sapkın Arian mezhebîndendi, Roma’yı ele geçirip yakıp yıktığında ve

Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe* s. 33.

² “Eğer Roma İmparatorluğu Hristiyan olmasaydı, veya Konstantinopolis Barbarlar çağında ve Müslüman fethleri sırasında Roma hukuku ile Yunan kültürüne korunmasaydı, dünyayı bugün ne halde olacağını kim kesurebilir?” XII. yüzyılda Roma hukukunun yeniden keşfedilmesi Avrupa’nın düşünce tarihinde önemli bir aşamadır. Ama yeniden keşfedilen Roma hukuku Justinianos’un büyük Bzans yasa derlemesi, *codex Justinianus* içinde korunmuş hukuktu (a.g.y. s. 33-35). Aynı şek. de XV. yüzyılda Yunan eserlerinin yeniden keşfedilmesi de Rönesansı üretmişti.

nüfusun bir bölümünü katlettiğinde bu yararları hiç dikkate alınmıyordu. Bu olay tüm ciddiyetme karşın, askeri ve siyasî açıdan bir felaket oluşturmuyordu çünkü başkent Milano'ydu. Ama haber imparatorluğu bir ucundan diğer ucuna dek sarstı. Tahmin edilebileceği gibi, dinsel seçkinler ve putperestliğin kültürel siyasal çevreleri bu benzersiz felaketi genelleştirdi. Roma dînimini terk edip, Hristiyanlığın kabul edilmesiyle açık adılar.³

Hippo piskoposu Augustinus bu suçlamaya yanıt vermek üzere 412 ile 426 tarihleri arasında en önemli eseri olan *De civitate Dei contra paganos* u kaleme aldı. Bu metin öncelikle putperestliğe başka bir deyişle Roma mitolojilerine ve dinsel kurumlarına yönelik bir eleştiridir; buna, Batı Hristiyan düşüncesini derinden etkileyen bir tarih teolojisi incelemesi izlemektedir. Aslında Augustinus, o dönemde anlaşıldığı biçimyle, evrensel tarihle ilgi duymaz. Anıtkaç imparatorluklarından yalnızca Asur ve Roma'yı sayar.⁴ Ele aldığı konuların çeşitliliğine ve hatırı sayılır bilgi birikimine karşın, Augustinus'un zihnini bir Hristiyan olarak tarihi başlattığını ve yönlendirdiğini düşündüğü iki olayla doludur yalnızca. Âdem'in günahı ve İsa Mesih'in insanın günahlarının kefareti ödemesi. Dünyanın başsızlık ve sonsuzluktan, ezeli ve ebedi, donüştürücü kuramları yadsır ama bunları çürütme zahmetine girmez. Dünya Tanrı tarafından yaratılmıştır ve bir sonu olacaktır, çünkü zaman çizgisel ve sınırlıdır. Cennetten ilk kovuluşun ardından yaşanan tek önemli yenilik Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesidir. Tarihse, ve selamet getiren gerçek İevrat'ta vahyedilmiştir, çünkü Yahudî halkının yazgısı tarihin bir anlamı olduğunu ve kesin bir amaca doğru ilerledığını göstermektedir: insanların selameti.⁵ Sonuç olarak tarih Habil ile Kabil'in manevî ardılıları arasındaki mücadeleden ibarettir.⁶

Augustinus tarihi sekiz çağa ayırır: 1) Âdem'den Nuh Tufanı'na, 2) Nuh'tan İbrahim'e, 3) İbrahim'den Davud'a, 4) Davud'dan Babil esaretine, 5) Mısır'dan çıkıştan İsa'ya. Altıncı çağ, İsa Mesih'in ikinci kez gelişine kadar sürecektir.⁷ Tüm bu tarihsel dönemler Kabil'in işlediği cinayete başlayan *civitas terrena* nın parçasıdır ve Ci-

³ Bkz. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, s. 59 vd, 99 vd.

⁴ Örneğin *Civ. dei*, XVIII, 27, 23.

⁵ *Ag.* IV, 3, V, 12-18, 25 vb.

⁶ *Ag.* XV, 1.

⁷ Ama Augustinus yurttaşı Lactantius'un (240-320) 500 yılı civarında gerçekleşeceğini bildirdiği İsa'nın ikinci kez gelişimin tarihi üzerine spekülasyona girmekten kaçınır.

vitas Dei de bunun karşıtıdır. *Vanitas* (kibir) etkisinde gelişen İnsanların Devlet, geçici ve fani ve doğal üreme yoluyla sürer. Ebedi ve olumsuz Tanrı'nın Devleti ise *veritas* (hakikat) ile aydınlanmıştır ve tinsel yerindenmenin yaşandığı yeri oluşturur. Tarihsel dünyada (*saeculum*) Hâbil gibi, sâlihler, se'amete doğru yürüyen hacı-lar gibidir. Sonuç olarak Roma İmparatorluğu'nun misyonu ve haklılık gerekçesi İncil'in tüm dünyaya yayılmasını sağlamak için barışı ve adaleti sürdürmektir.⁸ Augustinus, İmparatorluğun refahını, kilisenin kaydettiği ilerlemelerle ilişkilendiren bazı Hıristiyan yazarların kamusunu paylaşmaz. Hıristiyanların tek beklentisinin Tanrı Devleti'nin insanların ıygarlığına karşı kazanacağı nihai zafer olması gerektiğini durmadan yineler. Bu zafer khlasmosçuların ve binyılcıların düşündüğü gibi, tarihsel zaman içinde gerçekleşmeyecektir. Bunun anlamı, tüm dünya Hıristiyanlığı kabul etse bile yeryüzünün ve tarihin aşkın bir dönüşüm geçirmeyeceğidir. *Civitas Dei*'nin {Tanrı Devleti} son kitabının (XXII) bedenlerin dinlişine ayrılması anlamıdır.

Alaric'in, kenti {Roma'yı} yakıp yıkmasına gelince Augustinus Roma'nın geçmişte de başka felaketler yaşadığını hatırlatır, Romalıların sayısız halkı kullastırdığı ve sömürdüğü gerçeği, üzerinde de durur. Her ne olursa olsun, Augustinus'un meşhur bir vaazında söylediği gibi *Roma non pereat si Romani non pereant!* Başka bir deyişle bir kurumun sürekliliğini sağlayan insanların niteliğidir ve bunun tersi doğru değildir.

Augustinus ölümünden beş yıl önce, 425'te, *Civitas Dei*'yi tamamlarken Alaric'in "kufrü" unutulmuştu, ama Batı Roma İmparatorluğu son günlerini yaşıyordu. Aziz Augustinus'un eseri özellikle sonraki dört yüzyıl boyunca İmparatorluğun yok oluşuna ve Batı Avrupa'nın "barbarlaşması"na tanık olmak zorunda kalacak Hıristiyanları ferahlatacaktı. *Tanrı Devleti*, can çekişen Roma İmparatorluğu ile kilise arasındaki tarihsel bağıntıyı kökünden kesip atmıştı. Madem ki Hıristiyanın gerçek vafı selamet arayışı ve kesin olarak güvenebileceği tek şey *Civitas Dei*'nin nihai ve kesin zaferiydi, tüm tarihsel felaketler son tahlilde tinsel anlamdan yoksundu.

429 yılının yazı ve 430'un ilkbaharında Cebelhtank boğazından geçen Vandallar Montanya ve Nlmidya'yı yakıp yıktı. Augustinus 28 Ağustos 430'da son nefesini

⁸ *Civ. dei*, XVII, 46. Augustinus'a göre, devletler ve imparatorlar Şeytan'ın eseri olmasa da ilk günahın sonuçlarıdır.

⁹ Khlasmosçuluk (Yun *khlōstōs* "biri" kelimesinden) Kıyametten önce biri yıl boyunca İsa'nın hüküm sürceceği kavramı, binyılcıların başka bir anlamı.

venirken Hippo hâta onların evindeydi. Bir yıl sonra kent boşaltıldı ve kısmen yıkıldı. Roma Afrika'sı artık yoktu.

253. Augustinus Tagaste'den Hippo'ya— Birçok din kurucusu, aziz veya mısık için olduğu gibi (örneğin Budha, Muhammed, Aziz Pavlus, Milarepa, Loyola, Ignatius vb.), Aziz Augustinus'un yaşamöyküsü de onun dehasının batı boyutlarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Roma Afrika'sının küçük bir kent olan Tagaste'de 354'te putperest bir baba ile Hristiyan bir anneden doğan Augustinus önce hitabet sanatına eğilim duydı. Daha sonra Maniheizt olup dokuz yıl bu akına bağlı kaldı ve tek çocuğu Adeodatus'u doğuran kadınıla nikahsız yaşadı. 382'de bir eğitimlik kürsüsü elde etmek umadıyla Roma'ya yerleşti. İki yıl sonra koruyucusu ve putperest entelektüel seçkinlerin lideri Symmachus onu Milano'ya gönderdi. Bu arada Augustinus Mani'den ayrılmış ve kendisini tutkuyla Yeni Platonculuğun incelenmesine vermişti. Milano'da gerek kilise gerekse imparatorluk sarayı nezdinde büyük saygınlığı olan piskopos Ambrosius'a yakınlaştı. Cemaatlerin örgütlenmesi bir süredir XX yüzyıla kadar sürecek olan bir yapılanmayı benimsemişti. Kadının ruhban sınıfından ve ruhani etkinliklerden, sakramentlerin² dağıtılmasından, dinsel eğitimin dışlanması, ruhban ile ruhbandan olmayanların ayrılması, piskoposların üstünlüğü.

Kısa süre sonra Augustinus'un annesi Monica oğlunun yanına geldi. Onu metrelerinden ayrılmaya ikna eden de muhtemelen annesiydi (ama Augustinus kendine başka bir metres buldu). Ambrosius'un verdiği vaazlar ve çizdiği örnek kısıllık, Yeni Platonculukta derinleşmesiyle birleşerek Augustinus'u tinsel isteklerinden kurtulması gerektiğine inandırdı. 386 yılının bir yaz günü van bahçede bir çocuk sesi duydu. "Al ve oku!" (*tolle, lege!*) Augustinus Yeni Ahıtı açtı ve gözleri *Romalılara Mektup*'tan bir boluma takıldı (13-13-14). "Çalgınca eğlenceye ve sarhoşluğa, fuhşa ve sefahata çekişmeye ve kaskançlığa kapılmayalım. Rab İsa Mesih'in kuşanını Benliğinizin tutkularına uymayı düşünmeyin."

387'nin Paskalya yortusunda Ambrosius tarafından vaftiz edildi ve ailesiyle birlikte Afrika'ya donmeye karar verdi, ama Monica Ostia'da öldü. Adeodatus da üç yıl sonra ölecekti. Augustinus Tagaste'de dostlarıyla birlikte kendin tefekküre ve

² Kilisenin Hristiyanlığa girmeyi sağlayan yedi sırt Vahiz Güçlendirme, Efkariştıya, İlahi Çıkarım, Hasta'ara Yag Sürme, Ruhbanlık ve Erişik Bkz. *Katolik Kilisesi Doğu ve Batı'da* (1997) çev. Domaniç Pamir, 2000, s. 301-yn.

incelemeye verme unanıyla, yarı nanaştır hayat süren bir cemaat oluşturmıştı. Bununla birlikte 391'de Hippo kasabasını ziyaret ettiğinde rahipliğe getirildi ve piskopos yardımcılığına atandı. 396'da da piskoposun yerini aldı. Augustinus olunceye dek vaazlarında, mektuplarında ve sayısız eserinde, kendini kilise birliğinin savunulmasına ve Hristiyan öğretisinin derinleştirilmesine vakfetti. Hakkı olarak tüm Batılı teologların en büyüğü ve en etkili olanı olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Doğu Kilisesinde aynı saygınlığı bulamamıştır.

Augustinus'un teolojisinde mizacı ve içsel yaşamoykusunun derinliğini fark etmek mümkündür. Maniheizm reddetmesine karşın içinde de göreceğimiz gibi, insanın ilk günahın sonucu olan ve cinsellik yoluyla aktarılan "kotu yaradılışı" hakkında maddecı bir anlayışı hâiz korumaktadır. Yeni Platonculuğun Augustinus üzerindeki etkisi ise belirleyici olmuştur. Augustinus'a göre insan, "bedeni kullanan bir ruhtur. Augustinus bir Hristiyan olarak konuşurken insanın ruh ve beden birliği olduğuna hatırlatmaya özen gösterir, ama telsele yapmaya adım atar atmaz, yeniden Platon'un tanımına döner"⁹. Ama özellikle duyuşsal mizacı ve tensel isteklere karşı verdiği –her zaman başarılı da olmayan– sürekli mücadeleye tanrının lutfunun olumsuz biçimde yuceltilmesine ve özellikle de alınyazısı konusundaki düşüncelerinin gerek katılaşmasına katkıda bulunmuştur (krş. § 255).

Sonunda Augustinus tefekkür hayatından vazgeçip tüm rahip ve piskopos sorumlulukların kabul ederek, dinsele yaşamını müminler cemaati içinde sürdürmüştür. Augustinus selamete doğru yürüyüşü diğer herhangi bir büyük teologdan daha fazla, kilise yaşamıyla özdeşleştirmiştir. Bu nedenle yaşamının son günlerine dek Büyük Kilisenin bir ığını korumaya uğraşmıştır. Augustinus'a göre en canavarca günah mezhepçilik ve İncillere de ki ise öyle buyardığı için inandığını açıklamaktan çekinmemiştir.

254. Augustinus'un Büyük Öncülü: Origenes— Augustinus'un eserlerini tasarladığı dönemde, Hristiyan teolojisi tam bir alımla içindeydi. Gerçekten de IV. yüzyılın ikinci yarısı, Kilise Babalarının altın çağını oluşturur. Babaların büyükleri ve daha küçükleri –Kayserili Basilios (Kaiserianlı Basilios), Nazianzlı Gregorius (Nazianzoslu Gregorios), Nissalı Gregorius (Nyssalı Gregorios), Yunanlı Krisos-

⁹ Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 128 (Ortaçağ Felsefesi çev. Ayşe Mera Kabalcı). Platon'un *Alkibiades* te 11p'de bu tanım Platon tarafından yeniden ele alınmış. Augustinus da söz konusu tanım Platon'da bulunur.

tomos (Ioannes Khrysostomos) Pontoslu Evagrios ve diğerleri- upkı Ambrosius gibi kuise karşı esnasında yetişürildiler ve eserlerini verdiler Teoloji henüz Yunan babaların egemenliğindeydi Ariusçu zındıklığa karşı Baba ve Oğul'un özsel özdeşliği (homooousios) öğretisini Atanasius formüle etmiş bu formül Nikaia (İznik) Ökumenik Konsilinde kabul edilmiş (325) Bununla birlikte içerisinde Ağuştinus - la karşılaştırılabilecek tek kişi olan, en gozu pek ve dâhiler, Origenes (y. 185-254'e doğru), ölümünden sonra saygınlığı ve etkisi artsa da asla hak ettiği otoriteye sahip olamamıştı

İskenderiye'de Hristiyan anne-babadan dünyaya gelen Origenes sıradışı bir zekâ, coşku ve yaratıcılıkla sıvıldı. Kendini yetkinlik, gayret ve bilgelikle kilsenin hizmetine adanmış (önce İskenderiye sonra da Caesarea'da (Sezariye Filistin)) Ama Tevrat ve İncil'deki vahiylerin Platoncu felsefeden çekinmesine gerek olmadığına inandığı için, meşhur Ammonios Sakkas'ın yanında da eğitim gördü (Sakkas 20 yıl sonra Plotinos'un hocası olacaktı) Origenes bir teo-ogün hem purperesi emelektüel seçkinler hem de klasik kültürün içine işlediği yeni Hristiyanlar tarafından anlaşılmak için Yunan kültürünü bilmesi ve özümlemesi gerektiği kanısındaydı (demek ki IV. yüzyıldan itibaren yaygınlaşacak bir süreci erkenden başlatmış oluyordu.)

Çok fazla sayıda ve alanda eser vermiştir. ⁶ Filolo (Heheapla ile eleştirel Tevrat incelemesi dalını kurmuştur), Hristiyanlık savunusu (Kata Kelson (Celsus a Karşı)) kutsal metin yorumu (birçok büyük yorumla korunabilmektedir), dinsel ve ahlaki öğütler (Homiliai Ekscerpta) teoloji, metafizik Ama bu natırı sayılı kulliyatın bu yukarı bölümü kaybolmuştur. Kata Kelson, birkaç büyük yorum ve Homiliai dışında elimizde Peri Eukhes (Dua Üzerine), Eis Martyzion Protreptikos (Din Şehitliğine Teşvik) ve kuşkusuz en önemli eseri olan teolojik inceleme Peri Arkhon (İlkeleri Üzerine) bulunmaktadır. Tensel isteklerden kurtulmak için, Matta'nın İncilinin bir bölümünü Eusebios'a göre, "çok aşırı biçimde ve fazlasıyla keanmesi kelimesine" yorumlayan Origenes tüm yaşamı boyunca din şehitlerinin geçiş sınavları ve ölümlerini yüceltti. Decios'un çalkantılı döneminde (250) tutuklandı ve gördüğü işkencelerin ardından 254'te öldü.

Origenes ile birlikte Yen. Platonculuk Hristiyan düşüncesine belirleyici biçimde

Hieronymus 800 eser saymakta, ama Pamphilus'un 2 000 başlık içeren bir liste verdiğini de eklemektedir.

* * * Kimisi de Göklerin Egemenliği uğruna kendini hadım sayar" Matta 19:12. Bu olay 210'dan önce yaşanmıştır.

nufuz etti. Origenes'in teolojik sistemi dahiyane bir kurguya sahipti ve daha sonraları kuşakları da çok etkilemişti. Ama göreceğimiz gibi fazla cüretkar yazı spekülasyonları kötü niyetli yorumlara da açıktı. Origenes'e göre aşkın ve anlaşılması olanaksız Baba Tanrı, suret, olan ve hem anlaşılır hem de anlaşılması n telikteki Oğulu ezeli ve ebedi olarak yaratır. Tanrı, Logos aracılığıyla çok sayıda saf ruh yaratır (*logikoi*) ve onlara yaşam ve bilgi, bağışlar. Ama İsa dışındaki tüm saf ruhlar Tanrı'dan uzaklaşıp. Origenes bu uzaklaşmanın kesin nedenini açıklamaz. İhmalden can sıkıntısından, unutkanlıktan söz eder. Sonuç olarak kız saf ruhların masumiyetiyle açıklanır. Onlar Tanrı'dan uzaklaşınca "canlar"a dönüşür (*psykhai* kış. *De principis* II 8-3) ve Baba onları gunahlarının ağırlığına orantılı somut bedenlerle donatır: melek, bedenler, insanı bedenler veya şeytanı bedenler.

O zaman bu gokten daşmış canlar, hur iradeleriyle ve aynı zamanda Tanrı'nın lufu sayesinde, sonunda onları yeniden Tanrı'ya yaklaştıracak hac yolculuğuna başlar. Gerçekten de Origenes "İlk gunahın ardından canın iyi ile kötü arasında tercih yapma özgürlüğünü kaybetmediği kanısındadır." Her şeyi bilen Tanrı özgürlüğümüzün getireceğ, davranışları önceden bilir. (*Dua Uzerine*, V VII) Özgürlüğün kefarete odeviçisi işlevini vurgu ayan Origenes, Gnostiklerin ve bazı putperest filozofların kaderciliğini yadsır. Bedenin bir ceza olduğu doğrudur gerçi ama aynı zamanda beden Tanrı'nın Kendisi olarak tezahür etmesinin aracı ve göğ, doğru yükselen ruhun destregidir.

Evrensel dram, ruhun Tanrı'ya doğru yaptığı hac yolculuğu sırasında verdiği sınavlar aracılığıyla masumiyetten deneyime geçiş olarak tanımlanabilir. Selamet ilk baştaki mükemmelliğe dönüşle "apokatastasis"le ("her şeyin onarımı") eşdeğerdir. Ama bu nihai mükemmellik başlangıçtakinden üstündür, çünkü bir daha zedelenmesi olanaksızdır. dolayısıyla kesindir. (*De princ*, II 11-7) O anda canlar "dışlış bedenleri"ne sahip olacaktır. Hristiyanın ruhsal güzergâhı seyahat, doğal büyüme ve kötülüğe karşı savaş metaforlarıyla hayranlık veren bir üslupla betimlenmiştir. Son olarak Origenes mükemmel Hristiyanın Tanrı'yı bilebileceği ve aşk yoluyla onunla birleşebileceği kanısındaydı.¹²

Hayattayken de e.eştirilen Origenes ölümünden azan süre sonra bazı teologlar-

¹² Bu düşünce Pelagius tarafından da yeniden işlenecektir. bkz. daha ileride § 255.

¹³ Bkz. "Sources Chrétiennes" c. 252, 253, 268-269'da *De principis*'in tipki basım ve çevirisi. Çevirmiş ve yorumlanmış metinler seçkisi son olarak Rowan A. Greer Origenes'e vermiştir. Teolojik sistem hakkında kış. ağıy s. 7-28.

ın saldırısına uğradı ve İmparator Justinianos'un isteği üzerine 393'te toplanan Beşinci Okumenik Konsil'de kesin bir biçimde mahkûm edildi. Özellikle antropolojisi ve *apokatastasis* anlayışı birçok teoloğa rahatsız ediyordu. Hristiyan teologdan çok filozof ve Gnostik olmakla suçlanıyordu. *Apokatastasis* evrensel selameti gerektirdiği için, Şeytan'ın da selamete ereceği anlamına geliyordu. İstelik insanın eserini kozmik tarife bir süreçle bütünleştiriyordu. Ama Origenes'in eserlerini yazdığı çağ, ve özellikle de ortaya koyduğu sentezin geçici niteliğini nesaba kammak gerekirdi. O kendisini tamamen kilsenin nizamına adanmış bir kanımdaydı, net ve kararlı birçok açıklamasının yanı sıra ⁴ şehit oluş biçimi de zaten bunu kanıtlamaktadır. Ne yazık ki Origenes'in çok sayıda eserinin kaybolması kimi zaman onun kendi düşünceleriyle "Origenesçiler" in düşüncelerini ayırtırmayı güçleştirmektedir. Bununla birlikte, kilise hiyerarşisinin bir bölümünün ona karşı beslediği kuşkuyla karşın Kapadokya'ı Babaalar üzerinde etkisi olmuştur. Büyük Basilius, Nazianz'lı Gregorius ve Nissa'lı Gregorius sayesinde, Origenes'in teolojik düşüncelerinin özü kilise içinde korunabilmişti. Kapadokyalılar aracılığıyla Pontoslu Evagrius'u, Sahte Areopagus'u ve Kassianos'u Yuhanna'yı İoannes Kassianos özellikle de Hristiyan mistik deneyimini ve manastır yaşamı anlayışları bakımından etkiledi.

Ama Origenes'in kesin olarak mahkûm edilmesi kiliseyi özellikle de Hristiyan teolojisini diğer dinse, düşünce sistemleriyle diyaloga girerek (örneğin Hıristiyan düşüncesiyle) evrenselciğini güçlendirme konusundaki benzersiz bir o anahtarı yoksun bıraktı. *Apokatastasis* görüşü beraberinde getirdiği umut gozu pek sonuçlarla birlikte, en büyük eskatoloji yaratımları arasında yer alır.⁵

255. Augustinus'un Polemikleri Lütuf ve Kader Öğretisi— 397'de piskoposluğa getirildikten birkaç yıl sonra Augustinus *İttifaqlar* ını kaleme aldı. Gençliğinin fazla canlı anılarının baskısı altında, işlediği günahların ağırlığı nedeniyle derin bir ürküntü içindeydi. (X 43-10) Çünkü "düşman rademi kirdi; onu bir zincire donuşturup kısıyarak bağladı demi" VIII 5-1. Bu eserin kurgusu bir tedavi niteliğindedir. Kendisiyle barışma yönünde bir çabadır. Bu hem rumsal bir özyaşamöyküsü hem de Augustinus'un Tanrı'nın doğasının sırrına ermeye çalıştığı uzun bir di-

⁴ Örneğin *De princ. pis.* I, prag. 2 "İnanılmaması gereken tek hakikat a) kilise ve havanın er geleneğiyle asla çelişmeyen hakikat olduğuna açıklıyoruz."

⁵ Bir yıl sonra Batı kilisesi Gioachino da Fiore ve Ustaz Eckhart'ın gözü pek spekülasyonlarına direnerek ve o çağda yaşayan anı-banlardan yararlanılmasına olanaklarını yitirerek,

adır "Ben toz ve külün yalnızca ama bırak da konuşayım İnsanlara değil senin affedciliğine sesleniyorum" (I 6-7 Tanrı'ya yakararak seslenir "gonlanın Tanrı'sı" "Ey benim geç gelen sevincim *Deus dulcedo mea* " Ne istersen buyur bana " "sevdiğimi ver" ¹⁶ Augustinus gençlik günahlarına ve dramlarına –armut hırsızlığı, bir metresin terk etmesi, bir dostunun ölümlerinin ardından kapıldığı umutsuzluk– amıyken olarak taşıdıkları ılgınlık açısından değil Tanrı'ya açılmak ve böylece suçların ağırlığını daha iyi anlamak için değildir *İtiraflar*'ın duygusal usulü Francesco Petrarca'yı ve sonraki yüzyılların yazarlarını etkilediği gibi günümüzün okurlarını da hâlâ sarsmaktadır ¹⁷ Zaten Augustinus'un günümüzde de tüm dünyada ilgiyle okunmaya devam edilen tek eseri budur Sık sık yinelandığı gibi, *İtiraflar* "ilk modern kitaptır "

Ama V. yüzy. in kıssesi için Augustinus'un yeri *İtiraflar*'ın yazarı olmaktan çok daha öteydi O öncelikle büyük teolog ve sapkın akımlarla ayrılıkçı mezheplerin saygın eleştirmeniydi İlk polemikleri Maniheizm ve Donatüsçülük hedefliyordu Augustinus gençliğinde Maniden etkilenmişti çünkü dualist anlayış kötülüğün kökenini ve sınırsız görünen gücünü açıklama olanağı veriyordu Bir suredir Maniheizmi yadsıyordu ama kötülük sorunu ona hâlâ rahatsız ediyordu Büyük Basilius'tan başlayarak Hristiyan teologlar bu sorunu kötülüğün ontolojik gerçekliğini yadsıyarak çözümlenmişti Basilius kötüluğa, "iyilik yokluğu" diye tanımlıyordu "Dolayısıyla kötülük kendine özgü bir tozde içkin değildir, ruhun sakatlanması sonucunda ortaya çıkar" (*Hexameron*, II 5) Aynı şekilde Bosralı İtusa (ö. 370) ve Yuhanna Krisostomos (ö. 344-407) göre de kötülük "iyiliğin yokluğu"ydı (*stereosis, privatio boni*)

Augustinus 388 ile 399 arasında Maniheizme karşı kaleme aldığı beş eserinde aynı kanıtları yinelerdi Tanrı'nın yarattığı her şey *gerçek*ti, varlığın parçasıdır, dolayısıyla *iyidir* Kötülük bir toz değildir, çünkü içinde iyinin en küçük izi bile yoktur Tanrı'nın birliğini gücünün her şeye yeterliğini ve iyiliğini, dünyada kötülüğün varlığıyla bağınısını kopatarak kurtarmaya çalışmak umutsuz bir çabadır

¹⁶ Bkz. Peter Brown *Augustine o Hippo* s. 167-180'deki referanslar Eserin başlığı *İtiraflar* (*Confessiones*) bile önemlidir Augustinus'a göre *confessio* kendini suçlamak Tanrı'ya övmek anlamına gelir, a.g.y. s. 173

¹⁷ Şu meşhur bölüm özellikle Petrarca'dan sonra zikredilmeye başlandı "Henüz aşık değildim ama aşka âşıktım Aşık olmak için fırsat kollamaya başladım çünkü sevmek idrarsını değil gibi seviyordum" III 1-1

Doğu Avrupa ve Orta Asya'nın kozmogonik efsanelerinde de Tanrı'nın kötülüğün ortaya çıkışıyla bağintısını koparmak yönünde benzer bir çabaya tanık olmuşuk (krş. § 251). *Privatio boni* öğretisi Hristiyan teologları günümüzde bile uğraştırmaktadır, ama müminler kitles. tarafından asla anlaşılmamış ve paylaşılmamıştır. Augustinus'ta Maniheizm karşıtı polemik insanın mutlak günahkâr.ığı anlayışını katılaştırmasına katkıda bulunmuştur,¹⁸ onun lütuf teolojisinde Maniheizm maddeciliğın ve kötümserliğin bazı izleri ne rastlanmaktadır (krş. 255'in devamı)

Numıdya'lı bir piskopos olan Donatus'un başını çektiği mezhep ayrılığı 311 ve 312 yıllarında Diocletianus'un baskılarını izleyen barış döneminde ortaya çıktı. Donatusçılar, baskı döneminde şu ya da bu biçimde sarsılan ruhban sınıfı üyelerini kiliselerinden dışlamışlardı. Sakramentleri yöneten kişi günah işlemişse, bu sakramentlerle sağlanması beklenen lütuf aracılığının zedeleneyeceğini düşünüyordardı. Augustinus, bununla birlikte kilisenin kutsallığının ruhban sınıfının ve müminlerin mukemmelliğine değil sakramentlerle aktarılan lütfu dayandığını söyleyerek yanıtladı onları: zaten sakramentlerin selamete erdinci erdemi de sakramentleri alanın imanına bağlı değildi. Augustinus bir mezhep ayrılığından sakınabilmek için yıllar boyunca Donatusçuları kiliseyle uzlaştırmaya uğraştı ama başarılı olamadı.

Girdiği en sert ve yan etkileri en geniş polemik, Pelagius'a ve talmızlerine karşıydı. Yaşı oldukça ilerlemiş bu Britanyalı keşiş 400'de Roma'ya geldi. Hristiyanların tavırları ve ahlaki onu öfkeliendirdi ve onları düzeltmeye çalıştı. Çıerci bağnazlığı ve ölgeliğiyle kısa sürede büyük bir saygınlık kazandı. 410'da birkaç talmızıyla birlikte Kuzey Afrika'ya sığındı ama Augustinus'la buluşmayı başaramadı. O zaman doğu eyaletlerine doğru yoneldi ve oralarda da Roma'daki başarısını yinede. 418 ile 420 arasında oldu.

Pelagius'un insan aklının ve özellikle de iradesinin olanaklarına sınırsız bir güveni vardı. Öğretime göre her Hristiyan erdemli yaşayarak ve çıerci. uygulayarak mukemmelliğe, dolayısıyla azırlık mertebesine erişebilirdi. Günahlarından yalnızca insan sorumlu.uydu, çünkü ıylık yapma ve kötülüktan kaçınma yetisine sahipti., başka bir deyişle özgürlüğe, "hür iradesi" vardı. Bu nedenle Pelagius ilk günahın Adem'in ardılları tarafından da kendiliğinden ve evrensel olarak paylaşıldığı düşüncesini kabul etmedi. "Eğer günah insanda doğuştan varsa o zaman gayri iradedir, eğer iradiyse o zaman doğuştan değildir." Çocukların vaftiz edilmesi ama

¹⁸ Ana metinler Claude Tresmontant tarafından Fransızcaya çevrilip yorumlanmıştır. *La metaphys. que du christianisme*, s. 528-540.

cı ilk günahı temizlemek değil, yen. doğan bebeği İsa Mesine takdis ettirmekdir Pelagius'a göre lütuf, Tanrı'nın Kutsal Yasa ve özellikle de İsa Mesih aracılığıyla gönderdiği vahiylerdedir İsa Mesih'in öğretisi Hıristiyanların öykünebileceği bir model oluşturmaktadır Sonuç olarak Pelagius'un teolojisinde, insan bir anlamda kendi selametının mimarı olarak ortaya çıkmaktadır⁹

Pelagiusçuluğun tarihi kısa ama oldukça çalkantılıdır Pelagius çeşitli sinodlar¹⁰ ve konsiller tarafından defalarca aforoz edilip, sonra yeniden aklanmıştır Pelagiusçuluk kesin olarak ancak 579'da Orange Konsil'inde, özellikle Augustinus'un 413 ilâ 430 arasında kaleme aldığı çürütme metinlerine dayanılarak mahkûm edilmiştir Augustinus, ıpkı Donatüsçülara karşı girdiği polemikte olduğu gibi önce Pelagius'un önerdiği çileci bağnazlığa ve ahlaki mükemmelliyetçiliğe saldırdı Onun zafetir aslında kilisenin ortalama ruhban dışı cemaatinin kanaatkârlık ve reform idealine karşı kazandığı zaferdi²⁰ Augustinus'un lütfu, dolayısıyla Tanrı'nın mutlak gücüne verdiği belirleyici önem Tevrat geleneğini sahipleniyor ve halk dindarlığını ranatsız emiyordu Kader öğretisi ise özellikle seçkinlerin ilgisini çekiyordu

Ongenese, takdir-ı ilahının (yan. Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesinin), insanın tam bir özgürlük içinde gerçekleştirdiği ve sorumluluğunu taşıdığı davranışlarının nedeni olmadığını daha önce de savunmuştu (krş. § 254) Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi, ama bunun insanın özgürlüğünü de engellememesi dogmasından kader teolojisine geçiş ilk günahın *theologoumenon*'uyla²¹ sonuçlanır Ambrosius, İsa Mesih'in bakırlığı anlayışıyla ilk günahın cinsel birleşme yoluyla aktarıldığı düşüncesi arasındaki nedensellik bağntısına daha önce dikkat çekmişti Kiprianus'a göre (200-258), çocukların vaftiz edilmesi İlk günahı sildiği için gerekliydi

Augustinus öncüllerinin düşüncelerini yeniden ele alır, sürdürür ve derinleştir-

⁹ Anlaşıldığı kadanyla onun en parlak öğrencisi olan Celestius Pelagius'un savlarını daha da katılaştırmıştır 411 veya 412'de bu sapkın akımı çürüten Milano'du Paulinus'a göre Pelagiusçuluk Adem'in ölümlü olarak yaratıldığını ve günah işlememiş olsa da öleceğini savunuyordur günahı tüm insan türünü değil sadece Adem'i lekelemişti, çocuklar Adem'in cennetten kovulmadan önceki halindeydiler, üstelik İsa Mesih'ten önce de hiçbir günah işlememiş, tamamen temiz insanlar var olmuştur

¹⁰ Sinod: Dinse, konular görüşmek ve bir karara bağlamak amacıyla yapılan resmî toplantı özellikle Yahudi konsilleri için kullanılan bir terimdir -yn

²⁰ Krş. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, s. 348

²¹ *Theologoumenon* (çoğ. *theologoumena*): Beiri bir dogmaya karşı olarak her surühen ve kısese, bir düşünceyi yansıtan teolojik sözler -yn

rır. Özetle, e tanrısal lütfün Tanrı'nın hiçbir dış gereklilik olmaksızın davranma özgürlüğü olduğu ileriinde durur. Madem ki Tanrı her şeye egemendir –her şey onun tarafından *nüçten* yaratılmıştır– lütfü de egemendir. Bu tanrısal egemenlik gücü her şeye yeterli ve lütuf anlayışı en eksiksiz ifadesini kader öğretisinde bulur. Augustinus kaderi “Tanrı'nın gelecekteki işlerini yolundan saptınlamayacak ve değıstınlemeyecek şekilde düzenlemesi” olarak tanımlar (*Perseverantia*, 17-41). Ama kaderin, diye ekler Augustinus, putperestliğin fatalizmiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Tanrı, gazabını göstermek ve gücünü kanıtlamak için cezalandırır. Evrensel tanrı onun davranışlarının sahnelendiğı arenadır. Bazı insanlara ebedi yaşam, bazılarına ise ebedi lanetlenme verir, vaktiz edilmeden ölen çocuklar da bu ikinci kategoride yer alır. Augustinus, –cennet ve cennetindeki– bu çifte kaderin anlaşılabilirliğini kabul eder. İlk günah, ıreme yoluyla aktarıldığı için “yaşamın kendisi gibi evrensel ve kaçınılmazdır. Son tahlilde kılise kaderleri, dünya yaratılmadan önce belirlenmiş değışmez sayıda azıdan ibarettir.

Kendisini polemğin hıznına kapılan Augustinus, Katolik Kilisesi tarafından bütanıyla kabul edilmese de, Batı teoloji çevrelerinde sonu gelmez tartışmalara yol açan bazı savlar da dile getirdi. Bu katı teoloji, putperest fatalizmiyle karşılaştınlıldı. Usteak Augustinusçu kader anlayışı Tanrı'nın tüm insanların selametini istediğini belirten Hristiyan evrenselciliğini de bozuyordu. Onun lütfat öğretisi ne değıl, lütfun özel bir kader kuramıyla özdeşleştirilmesine karşı çıkılıyordu, Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi öğretisinin Augustinusçu kader yorumunun yarattığı ıtırazları bertaraf ettiğine dikkat çekiliyordu haklı olarak.²¹

Buyuk bir çağdaş Katolik teoloğın vardığı, sonuçları da belirtelim. “Augustinus Maniheizme karşı insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu savındı. Augustinus Maniheizmten kötülüğün sorumluluğunu müsel bir ‘yaratılış’ın veya ‘kurucu ilke’nin sırtına yüklemeye saçıladı. Bu bağlamda Augustinus’un yapığı olumlu ve Hristiyanıcadır. Ama Augustinus’un bunun yerine önerdiği kuram tamamen tatmin edici midir? Augustinus’un kendisinden sonra gelen kuşaklara ilk günahla ıgil aktardığı tasvır de aynı eleştiriyeye açık değıl midir? İnsan bugun yaptığı kötülükten

Augustinusçu varsayuma göre hâlâ bugun yaşayan insan mı sorumludur? Yoksa

²¹ Jaroslav Pelikan, zührevi bir hastaak gibi diye not düşer *The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600), s. 300.

²² Bkz. Pelikan'ın son derece yerinde gözlemleri *ag y* s. 325-326 ve genel olarak Doğa ve İlahiyet hakkındaki bölümü s. 278-331.

sorumlu, ilk çiftin yaşadığı günahla ona “aktarılmış” kötü, ahlaksız bir “yaratılış mıdır? Aziz Augustinus’un bize söylediğine göre, ilk insanla birlikte günah *alışkanlığı* insanlığın tenine sınımlıdır. Bu günahın kalımsallığı konusunda felsefe ve tam da bu nedenle determinist bir maddeci anlayış değil midir? İnsan n üzerinde bir yolojik yönü ağır basmaz ve yeni doğan çocuğun ne dokalanında ne de ruhunda günah kavıtlıdır. Çocuk günahın kalımsallığını *sonradan* göreceği eğilim benim seyeceği zihinsel biçimler ve ahlaki şemalar yoluyla *alacaktır*. Augustinus’un vaftiz edilmeden ölen çocukların lanetleneneğine ilişkin ürkütücü kuram, kilise içinde en büyük dehaların en büyük din âlimlerinin bile zıt ve korkutucu görüşümler taşıyabildiğini göstermektedir. Biz onaltı yüzyıldır kilisede Aziz Augustinus’un yüceltiğinin ve zaafının meyvelerini ve yükünü taşıyoruz.”²³

256. Azizperestlik. *Martyria*,²⁴ Kutsal Emanetler, Hac Augustinus uzun süren şehidi tapımına karşı çıktı. Azizlerin gerçekleştirdiği macizelere pek inanmıyordu ve kutsal emanet ticaretini kınıyordu.²⁵ Ama Aziz Stefanus’un kutsal emanetlerini 425’te Hippo’ya naklettilmesi, ve bunlar sayesinde gerçekleşen macizevi iyileşmeler üzerine bu görüşünü değiştirdi. 425 ile 430 arasında verdiği vaazlarda ve *Tanrıların XXII kitabında* Augustinus kutsal emanetlere hürmet göstermesini talep gerektiriyordu ve onların mucizelerini özenle kaydeder.²⁶

Din şehidi tapımı II. yüzyılın sonundan ben kilise tarafından uygulanıyor ve kabul ediliyordu. Ama İsa Mesih’in “şahitleri”nin kutsal emanetleri Konstantinus’un kıldığı barış döneminden sonra ve büyük baskılar sırasında kaygı verici bir onen kazandı. Bazı piskoposlar bu aşırı tapımda putperestliğin yeniden şiddetlenmesi tehlikesini görüyorlardı. Gerçekten de putperestlerin cenaze uygulamalarıyla Hıristiyanların ölümler tapımı arasında bir süreklilik söz konusudur. defin günü ve ölüm yıldönümünde mezarın yanında verilen ziyafetler bunun bir örneğidir. Ama bu arkaik rituelin ‘Hıristiyanlaşdırılması’ çok geçmeden kendini hissettirir. Hıristiyan

²³ Claude Tresmontant *La métaphysique du christianisme* s. 611. Yazar dipnot 40’da Leibniz’in sorunsalın bir geliştiğini gösteren bir metnin özetliyor: “Nasıl olur da ruh güncel günahların kökü olan ilk günahla, Tanrı’ya baksızlık ederek onu bu günaha taşıyacak, kirlenmiş olabilir?” vb. *Essais de Théodicée*, 86.

²⁴ *Martyria*. Bir din şehidi’nin imasına mışa edilen tıbbi, şifalı veya kutsal şeyler –yin.

²⁵ 401’e doğru, “din şehitlerinin uzuvlarını, bunlar gerçekten şehit bile olsa – satan bazı keşiflen ayıplar *De opere monachorum*, aktaran Victor Saxer *Morts martyrs, reliques*, s. 240.

²⁶ Krş. *ag. v* s. 255 vd.

yanlara göre mezarın yanında verilen ziyafet cenneteki eskatolojik şölenin ön habercisidir. Din şehidi tapımı da bu gelenegin uzanımıdır. Şu farkla ki artık aile içi bir tören değil, tüm cemaat, ilgaendiren ve piskoposun huzurunda cereyan eden bir tören söz konusudur. Üstelik din şehidi tapımı Hristiyan olmayan toplumlarda bilinmeyen yeni bir öğe de içermektedir. Din şehitleri insanlık hahmı aşmışlar, ken dilerini Mesih için feda etmişlerdi ve hem Tanrı'nın huzurunda, gökyüzünde hem de burada, yeryüzünde ydiler. Onların emanetleri kutsal barındırıyordu. Din şehitleri Tanrı nezdinde aracılık edebilmekle kalmıyor -zira onlar Tanrı'nın "dost-ları"ydı- kutsal emanetleri de mucizeler yaratabiliyor. neyecaı venci, sağaltımalar sağlıyorlardı. Din şehitlerinin mezarları ve kutsal emanetleri gökyüzünün yeryüzü ile ilişme girdığı ayrıcalıklı ve aykırı bir yer oluşturuyordu.²⁶

Barada kahramanlar tapımıyla bir benzerlik aramak mutaka gerekli değildir. Putperestlerde iki tapım -tanrılar ve kahramanlar tapımı- açık bir biçimde birbirinden ayrılıyordu (krş. § 95). Kahraman olumlu oluşuyla tanrılardan kesin bir biçimde ayrılmıştı. din şehidinin cesedi ise ona ap.nanları Tanrı'ya yaklaşıtıyordu. Bedenin bu dınse, yüceltme bir anlamda bedenlenme öğretisiyle uyumluydu. Ma dem ki Tanrı İsa Mesih'te bedenlenmişti. Tanrı adına işkence görüp ö.dürülen her şehit bedeniyle kutlu kılınmış oluyordu. Emanetlerin kutsal ığı efkaristiya *mysteria's* ıyla ilkel bir koşutluk gösteriyordu. Ekmele ve şarabın İsa Mesih'in bedenine ve kanına dönüşmesi gibi, din şehidinin cesedi de onun ibret alınas. olumuyla kutu kılınıyordu, tam bir *imitatio Christi* söz konusaydı. Din şehidinin cesedinin sınırsız parçalanışı ve kutsal emanetleri sonsuz sayıda çoğaltılmanın mümkün olması da bu yönde bir benzeştirmeyi des.ekliyordu. azızın mezarı veya cesediy'e temas içinde olcuğu kabul edilen gıysiler, nesneler, yağ veya kum.

Tapım VI yüzyılda hatırı sayılır bir yaygınlığa erişti. Bu aşırı tapımına biçimi Doğu İmparatorluğu'ndaki kilise yetkilileri açısından kimi zaman can sıkıcı boyutlara ulaştı. IV. ve V. yüzyıllarda Suriye'de iki tür kilise vardı. Bazilikalar ve *martyria* lar,²⁷ yani "din şehidi kiliseleri". Kubbelenyle ayrıtı edilen bu din şehidi kilisele-rinin²⁸ merkezinde, azize adanan bir sunak bulunuyor. bunun içinde söz konusu azı zın kutsal emanetleri yer alıyordu. Uzun süre ve ruhban sınıfının tüm direnişine karşın, bu merkezi sunağın (mensa) çevresinde özel törenler, özellikle de kurban to-

²⁶ Petet Brown. *The Cult of the Saints*. s. 3 vd.

²⁷ Bkz. özellikle H. Grabar, *Martyrium*.

²⁸ Krş. E. Baldwin Smith. *The Dome* s. 95 vd.

renleri yapıyor, din şehidının onuruna dualar ediliyor, ilahiler söyleniyordu. Tapım, şafak sökene kadar süren uzun gece nöbetlerini de içenyordu. Bu kuşkusuz heyecan verici ve dokunaklı bir törendi çünkü müminlerin hepsi bir mucize bekliyordu. Mensa'nın çevresinde şölenler veriliyor, ziyafetler düzenleniyordu.²⁹ Ki ise yetkilileri azizlere tapınılmasını ve kutsal emanet tapımını İsa Mesih'in hizmetine bağlama kilmaya uğraştılar bıkıp usanmadan. Sonunda V ve VI yüzyıllarda birçok bazilika kutsa emanetler edindi. bazılarında kilisenin içinde bu emanetlerin onuruna özel bir şapel, bir martyrium³⁰ inşa edilmisti. Aynı zamanda martyrium'ların aşama aşama düzenli küselere dönüşmesine tanık olundu.³⁰

Aynı dönemde -IV yüzyıl sonundan VI yüzyıla kadar- kutsal emanetlerin yitilmesi Batı İmparatorluğu'nun da tamamına yayıldı. Ama tapım piskoposlar tarafından genelde denetleniyor, hatta teşvik ediliyordu, piskoposlar bu halk coşkusunun (Peter Brown'ın deyişimyle) *impresario*ları gibi davranıyorlardı. Din şehid kabirleri mezarlık alanlarında giderek görkemli bir hal alan yapılara dönüşü ve kentlerin sınırlarındaki bu yatırlar bölgennin dinsel yaşamının merkez oldu. Mezarlıklar daha önce hiç görülmemiş bir saygınlığa sahip olmuştu. Nola'lı Pavlinus {Nola'lı Paulinus, Aziz Felix'in {Nola'lı Felix} mezarının çevresinde bir yapı kulliyesi inşa ettiğ için gurur duyuyordu bu küliye o boyutlardaydı ki, yabancılar onu ayrı bir kenti sanıyordu. Piskoposların gücü "kent dışındaki bu yeni kentler"den kaynaklanıyordu.³¹ Aziz Hieronimus'un yazdığı gibi, azizlere tapınırken, "kenti adres değiştirmişti."³²

İpki Doğuda olduğu gibi, birçok tören eksiksiz birer ayın ve ziyaretgâha dönüşmüş mezarların yanında yapıliyordu. Ayın alayları ve ziyaretler Akdeniz dinsel

²⁹ Bu maçtî âdet kilise'nin karşı çıkmasına rağmen sürmüştür. 692'de Trullo Konsi. şölenleri ve sunak üzerinde yemek hazırlanmasını yeniden yasakladı.

³⁰ *Martyrium* ya da *martyrion*. İsa'nın yaşamıyla ilgili bir olayın geçtiği bir yerde ya da bir din şehidının mezarı üzerine inşa edilen erken dönem Hristiyanlık yapısı. yin.

³⁰ E. B. Smith, *ag. y.* s. 151-137.

³¹ Bkz. P. Brown, *ag. y.* s. 8'dek metinler.

³² *Movetur urbs sedibus suis* (Ep. 107-11, Brown, s. 42. "Kent dışındaki bu kentler" Malta'nın megalitik nekropollerine, öncelikle de meşhur Hal-Safienî nekropolüne (bkz. c. I, s. 151) benzetilebilir. Bu megalit törense, merkezlerin sadece nekropol olmadığ. ayınlerde ve diğer ritüellerde kullanılan şapeller, tapınaklar ve taraçalar da içerdğ. düşünülürse, bu benzerlik iyice belirginleşir. Yine de böyle bir yapısa, benzerliğin, mançaların da benzerliği anlamına gelmediğini ekleyelim.

tarhiindeki benzersiz bir buluşu temsil eder. Nitekim Hristiyanlık kamusa, törenlerde kadınlara ve yoksullara da yer açmıştır. Ritüel niteliğindeki geçitler ve ayin alayları cinsel ve toplumsal ayrımların ortadan kalkmasını yansıtıyordu: erkekleri ve kadınları, aristokratları ve köleleri, zenginleri ve yoksulları yerlileri ve yabancıları bir araya getiriyorlardı. Kutsal emanetler resim, olarak bir kente sokulurken, imparator için düzenlenen türden selamlanma törenleriyle karşılanıyordu.

Bir düşün veya bir görünüm ardından gelen her kutsal emanet keşfi (*inventio*) büyük bir dinsel coşku yaratıyordu. Bu keşif tanrısa, bir affın müstusu olarak kabul ediliyordu.³³ Böyle bir olay kilise tartışmalarında belirleyici rol oynayabiliyordu. Ambrosius'un şehit azizler Gervase ve Protase'nin emanetlerini bulması buna bir örnektir. İmparatoriçe Justina'na yeni başlıkanın Ariusçuların kullanımına ayrılmasını istiyordu, ama Ambrosius emanetleri sanagin altına yerleştirerek davayı kazandı.

Azizler tapını özellikle çileci çevrelerde gelişti.³⁴ Nola'da Pavlinusa göre, Aziz Felix patronus ve amicus ta onarıldığı gün Pavlinus için ikinci doğum günü olmuştu. Mezarın yanında din şehidinin *Passio*'su okunuyordu. Örnek olaylar oluşturan yaşamının ve ölümünün bu şekilde yeniden güncellenmesi, yoluyla zaman ortadan kaldırılıyor ve aziz yeniden var oluyordu ve kalabalık yeni mucizeler bekliyordu. Sağaltmalar, cımlerin bedenden kovulması, düşmanlara karşı koruma. Ama her Hristiyanın ideali *ad sanctus* (kutsala) gömülmektir. Herkes mezarın, azizin yatıştığı yerin mümkün olduğunca yakınına yerleştirmeye çalışıyor. Kıyamet günü geldiğinde azizin, merhumu Tanrı'nın huzurunda savunacağı umuluyordu. *Martyria*lardan veya hemen yakınlarından iç içe geçmiş çok sayıda mezar çıkarılmıştır.

Kutsal emanetlerin sınırsız biçimde parçalara ayrılması ve imparatorluğun bir ucundan diğerine *translatio*'suna nakli, Hristiyanlığın yayılmasına ve toplu Hristiyanlık deneyiminde birliğin sağlanmasına hizmet etti. Gerçi istisnalar: sahtekarlıklar, kilise ve siyaset rekabetleri zaman içinde arttı. Kutsal emanetlere oldukça ender rastlanan Galya ve Germanyaya bu emanetler başka yerlerden, özellikle de Roma'dan getiriliyordu. İlk Karolenjlerin saltanat sırasında (740-840) çok sayıda Roma azizi ve din şehidini Batıya taşıdı. IX. yüzyılın sonuna doğru tüm kiliselerin elinde kutsal emanetler bulunduğu tahmin edilmektedir.³⁵

³³ Krş. Brown, *agv*, s. 92.

³⁴ Brown, *agv*, s. 67.

³⁵ Krş. Patrick J. Geary, "The Ninth Century Reac Trade", s. 10. d. Papalar bu nakilleri seve se-

Kutsal emanetler tapımı zaman içinde ona egemen olan "popüler" niteliğine karşın, belli bir yücelikten de yoksun değildir. Son tahlilde *maddenin aşkın dönüşümü*nü yansıtmakta, bir anlamda Teilhard de Chardin'ın gözü pek kuramlarının habercisi olmaktadır. Diğer yandan kutsal emanet tapımı, münâzırların ateşli inançları içinde yalnızca gökle yeri birbirine değil, insan anı da Tanrı'ya yaklaştırıyordu, çünkü kutsal emanetlerin "keşfedilmesi"ni *invenio* sağlayan ve mucizelere izin veren hep Tanrı'ydı. Ayrıca bu tapıma ilişkin çelişkiler (örneğin din şehidinin hem cennette hem mezarında veya bedeninin bir parçasında var olması) müminleri paradoksal düşünceye yakınlılaştırıyordu. Nitekim kutsal emanetlere tapınma Bedenlenme Teslis dogmalarının ve sakramenti teolojisinin basitleştirilmiş (yani runbandan olmayanların da anlayabileceği) bir koşutı olarak değerlendirilebilir.

257. Doğu Kilisesi ve Bizans Teolojisinin Atılımı— IV yüzyıl boyunca Batı ve Doğu kiliseleri arasında bazı fark uklar belirginleşmeye başlar. Örneğin Bizans Kilisesi, hiyerarşide piskoposlardan ve metropolitlerden üstün bir basamak olan patriklik kurumunu yerleştirir. Konstantinopolis Konsilinde (381) Doğu Kilisesi dört yetkili bölgeden oluştuğunu ve bunların her birinin kendi patriklik merkezine sahip olduğunu duyurur. Kını zaman Konstantinopolis -veya dolayısı olarak imparator- ile Roma arasındaki gerilim tehlikeli bir noktaya gelir. "İlk çağrılan" (dolayısıyla Aziz Petrus'a karşı bir önceliği olan) Aziz Andreasın kutsal emanetlerine sahip Konstantinopolis, Roma ile en azından eşit konumda bulunduğu iddiasındadır. Sonraki yüzyıllarda Hıristiyan teolojisine Hristolojik veya kilise örgütlenmesine ilişkin kavga, arı iki kiliseyi birçok kez karşı karşıya getirmiştir. Biz yalnızca kilise ayrılığına yol açanları hatırlatacağız. § 302

İlk Ökumenik konsillere "Papa'nın -bu unvan Siricius (384-399) tarafından onaylanmıştı, böylece kendisinin diğer piskoposların "bader'i değil "baba"sı olduğunu ilan ediyordu- yalnızca birkaç temsilcisi katıldı. Ama Roma, Anus'un yeni den mankûm edilmesini (İkinci Konsil Konstantinopolis 381 ve Nestorius'un mahkûm edilmesini, Üçüncü Konsil Efes 431) desteklemişti. Monofizitliğe karşı toplanan Dördüncü Konsil'de (Khalcedon, 451),³⁶ Papa I. Leo yeni iman simgesi ola-

ve kabul ediyordu, çünkü Roma kutsal emanetleri Roma'nın imparatorluk başkenti ve Hıristiyanlığın merkezi olarak saygınlığını artıyordu.

³⁶ Monofizitlere göre İsa Mesih "kı farıca doğadan hareketle" (ilahi ve insanı) yaratılmış olsa da, birleşikten sonra gerive bir tek doğa kalır dolayısıyla "bedenlenen sözün Logos doğa

rak bir formal sunmuş ve bu, Aziz Kirillos'un düşüncesiyle uyduğu için Doğulu Babalar tarafından da kabul görmüştü. Tek ve aynı İsa Mesih Oğul Tanrı" vaaz ediliyordu, o "karışmamış, dönüşmemiş, ayrılmamış bir tek oğuldu, birlikliği yaradılşın farklılığını asla yok etmiyor. tam tersine her birinin nitelikleri tek bir kişide ve tek bir hipostazda birleştilirliip korunuyordu."³⁷

Bu formu, klasik Hristo oyu tamamlıyor ama Monofizitlerin ortaya attığı bazı sorunları yanıtsız bırakıyordu. Khalkedon'un simgesi, daha V yüzyıl sona ermeden ve özellikle de VI yüzyılda tepkilere yol açtı. Doğu Hristiyanlığının bir bölümü tarafından *in toto* (bütün olarak) kabul edilmedi ve Monofizit kiliselerin ayrılmasını kaçınılmaz hale getirdi.³⁸ Monofizitçilik veya Monofizitçiliğinden kuşkuılan bazı spekülasyonlar çevresinde yaşanan kavgalar yüzyıllar boyunca kısır ve cansız kıcı bir biçimde uzayıp gitti.

Şimdilik Doğu Kilisesine kendine özgü yapısını, kazandıran bazı gelişmeleri belirtelim. İlk sırayı Bizans liturjisinin benzersiz atumına, onun ayinse görkemine, hem ritüel hem de sanatsal nitelikli ihtişamına vermek gerekir. Liturji, yalnızca er-ginlenmişlere özel bir *mysteria* gibi cereyan eder. Sante-Areopagus tanrısal sırlara ereni (*mystagogie*) uyarır: "Tüm gizlerin içindeki kutsal gizleri kufur sayılacak biçimde ifşatmaktan sakın. Tedbirli ol ve tanrısal sırrın onurunu koru." *Kilise Hiyerarşısı* I 1) İkonostasıs* perdeleri belü anlarda kapatılır. sonraki yüzyıllarda ikonostasis nefler* den tamamen avrılacaktır.

"Kilise içinin dört bölümü dört ana yönü simgeler. Kilisenin içi evrendir. Sunak, doğuda bulunan cennettir. Tapınağın Kral Kapısına "Cennetin Kapısı" da denirdi. Paskalya haftasında bu kapı tüm ibadetler boyunca açık kalırdı. bu âdetin anlamı Paskalya Kanonu'nda açıkça izah edilmiştir. İsa Mesih mezarından kalktı ve bize cennetin kapılarını açtı. Batı ise tam tersine kıyamet gününü ve bedenlerin dirilmesini bekleyen övümlerin ebedi ıstırapatgâhlarının büyük acı ve ölüm karanlıklarının bölgesidir. Yapının ortası yeryüzüdür. Kosmas Indikopleustes'in anlayışına göre

* sı text.r "

³⁷ Philip Schaff *The Creeds of Christendom* c. I New York 1919, s. 62

³⁸ 5 ve 6 Konstantinopolis Konsili'ni 553 ve 680 Monofizitlere ödünler verdi.

* İkonostasis Bizans geleneğinin sürdürüldüğü Doğu kiliselerinde rahiplere ait bölümü ve apsis orta neften ayıran taş veya ahşap bölme.

* Nef Kilisede sunağı dışı olarak uzanan ve birbirlerinden sütunlarla ayrılmış koridorlardan birisi -yn

veryüzü dıkdortgen biçimindedir ve ustilerine bir kubbe bindirilmiş dört duvarla sınırlanmışlar. Bir kilisenin içindeki dört bölüm dört ana yönü simgeler.³⁹ Bizans Kilesesi, bir kozmos imgesi olarak, hem dünyayı canlandırır hem de onu kutsar.

Dinisel ilahî ve korolar şair ve besteci Romanos Melodus VI yüzyılı ile benzer-siz bir iluşama kavuşur. Aynı yönetenlerle müminler arasında aracılık rolünü üst-lenen diyakozun önemini de vurgulamak gerek. Duaları diyakoz yönetir ve aynı kat-lanlara liturjinin en önemli anların o belirtir.

Ama Doğu Hıristiyanlığının en önemli yaratımları özellikle teoloji öncelikle de mistik teoloji alanında kendisini gösterir. Bizans dinisel düşüncesinin yapısının onun "özgünlüğünü" bir anlamda gizlediği doğrudur. Çünkü her din âlemi Babaların aktardığı öğretiyi aynen sürdürmek, korumak ve savunmak için büyük gayret gösterir. Teoloji değişmez bir oğudur. Yenilikler sapkın akımlar alanına girer, biddat ve küfür" deyimlerini neredeyse eşanlamlıdır.⁴⁰ Dış görünüşteki (Babaların geliştirdiği düşüncelerin sürekli yinelenmesinden oluşan bu tekduzeak bir donukluk ve kısırlık işareti olarak değerlendirilebilir - yüzyıllar boyunca böyle değerlendirilmiştir.

Bunlarla birlikte Doğu teolojisinin merkezî öğretisi özellikle de insanın tanrılaşması (theosis) düşüncesi. Aziz Pavlus'a, Yuhanna'nın İncili'ne ve diğer Kutsal Kitap metinlerine dayansa da çok büyük bir özgünlüğe sahiptir. Selamet ile tanrılaşma arasındaki bu eşdeğerlilik Bedenlenme mysteria'sından türetilir. Günahçıkarıcı Mak-simus'a göre, Tanrı, insanı, ilahî ve madde dışı bir çoğalma arzısıyla donatarak yaratmıştır, hem cinsellik hem de olam ilk günahın sonuçlarıdır. Logos'un bedenlenmesi theosis'i mümkün kılmıştır, ama onu gerçekleştiren her zaman Tanrı'nın lutfudur. Bu da Doğu Kilisesinde içsel duanın (daha sonra "kesintisiz dua"ya dönüşmüştür), telekkür ve manastır yaşamının önemini açıklar. Tanrılaşmanın öncesinde bir mistik ışık deneyimi yer alır ya da bu deneyim söz konusu sürece eşlik eder. Daha Çol Babaları zamanında esime işlitili görüngülerle tezahur ediyordu. Keşişler "tanrısız lutfun ışıyla parıldar". Münzevi bir keşiş kendini tamamen dua etmeye verdiğinde, hucresi olduğu gibi ışığa boğulmuştu". Aynı geneğe (dua-mistik ışık-

³⁹ Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* s. 119. W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustes* (Paris 1962), s. 13. ve birçok yerde.

⁴⁰ Krş. Jaroslav Pelikan, *The Spirit of the Eastern Christendom* daki çevrilmiş ve yorumlanmış metinler.

⁴¹ Krş. *Meph stophèles et l'Androgyne* s. 68 vd. da alıntılanmış ve yorumlanmış metinler.

theosis) bin yıl sonra Athos (Avnarozi) Dağı'nın Hesychiacı keşişlerinde de rastlanır. Onların iddialarının –yaratımadı var olan ışığın gorusunden yararlandıkları– yol açtığı polemik büyük düşünür Gregorius Palamas'a (XIV yüzyıl) Tabor' nuru çevresinde mistik bir teoloji geliştirme fırsatını verir.

Doğu Kilisesinde, zıt g.b. görünseler de birbirini tamamlayan ve zaman içinde güç kazanacak iki eğilime tanık olunur. Bir yanda müminler topluluğunun *kilise cemaati* olarak taşıdığı değer ve oynadığı rol, diğer yanda, çileci ve mütefekkir keşişlerin saygın otoritesi. Bunda hiyerarşi mistiklere ve mütefekkirlere karşı temkinli bir tutumu benimserken, Doğuda müminler ve kilise yetkilileri nezdinde mistikler büyük itibar görecektir.

Batı teolojisi üzerinde Doğunun tek önemli etkisi, Dionysius'tan (veya Denys, Sahte-Areopagus, gelmiştir. Bu azıcık gerçek kimliği ve yaşamoyküsü bilinmemektedir. Muhtemelen V yüzyıldan Suriyeli bir keşiştir, ama Aziz Pavlus'la çağdaş olduğu sanıldığından neredeyse havalennine denk bir otoriteye kavuşur. Sahte-Areopagus'un teolojisi Yeni Platonculuktan ve Nissalı Gregorius'tan esinlenir. Dionysius'a göre en üstün temel ilke tarif edilemez olmasına karşın mutlak, şahsi ve gayri şahsi olanın ötesinde– bir varlıklar hiyerarşisi aracılığıyla görünebilir dünyayla ilintidir. Teslis her şeyden önce Bir ve çok arasındaki nihai birliğin simgesidir. Dionysius böylelikle hem Monofizitçilikten hem de Khalkedon formüllerinden kaçınır. *Tanrısal Adlar*'da tanrısallığın tezahürlerini ve *Gökset Hiyerarşi* de melek sınıfları aracılığıyla bu tanrısallığın ifadelerini inceler. Ama onun olaganüstü saygınlığını oluşturan asil eser küçük bir incelemedir *Mistik Teoloji*. Hristiyan mistisizminin tarihinde ilk kez ruhun Tanrı'ya doğru yükselişle ilişkili olarak "tanrısal cehalet" ve "cahillık" deyimlerine rastlanır. Sahte-Areopagus "ilahi Golgeleri'nin" tözüstü ışıltısı'ndan, "ışığın ötesindeki Karanlıklar"dan söz eder, her türlü tanrısal sıfatı reddeder, "çünkü Tanrı'nın Yaşam ve İyilik olduğunu ileri sürmek, Tanrı'nın nava veya taş olduğunu iddia etmekten daha doğru değildir." Böylece Dionysius, Lpantişad ar'ın meşhur neti' neti' sözünü (krş. 8-81) animsatan, olumsuz (veya apofantik) teolojinin temellerini atar.

Nissalı Gregorius bu düşüncelerden bazılarını daha derinlemesine ve daha sistematik bir biçimde işlemiştir. Ama Dionysius'un saygınlığının bunların keşişler

* Tabor Dağı İbranice Har Tavor, Arapça Cebel Tur, İsra'lin kuzeyinde dağ. Tabor Dağı'nın adı Yeni Ahit'te geçmemekle birlikte İsa'nın Nara Buranışu'nun burada gerçekleştiğini kabul edilir –yn.

arasında tutulup yaygınlaşmasına çok katkısı olur. Sahte-Areopagus'un çok erken bir tarihte Latinceye çevrilen eseri en IX. yüzyılda İrlanda'da keşif Scotus Eriegenus tarafından yeniden çevrilir, Dionysius Bauda bu çeviriyiyle tanınır. "VII. yüzyılın en evrensel beyni ve Bizans Kilisesi'nin teologları arasındaki belki de son özgün düşünür"⁴² olan Günahçıkarıcı Maksimus onun düşüncelerini, yeniden ele alıp derinleştirir. Günahçıkarıcı Maksimus Dionysius'un mistik incelemeleri hakkında *scholia*'lar biçiminde bir yorum kaleme alır. Eriegenus bu eseri de çevirir. Bu kalıyat –özgün metin ve Günahçıkarıcı Maksimus'un açıklamaları.– Clairvaux'la Bernard ve Aquino'lu Tommaso'dan Nicolaus Cusanus'a kadar birçok Batılı teolog ve mistiğin düşüncelerini etkileyen Sahte-Areopagus metninin oluşturmuştur.⁴³

258. İkonalara Hürmet ve İkonakırıcılık—İkonakırıcılığın vo. açtığı derin krizin (VIII -IX yüzyıllar) siyasal, toplumsal ve teolojik birçok nedeni vardı. On Emir'de bildirilen yasağa uyan ilk iki yüzyılın Hristiyanları tasvir yapmamışlardı. Ama Doğu İmparatorluğu'nda yasak III. yüzyıldan itibaren görmezden gelindi ve hem mezarlıklarda hem de mumunların toplandıkları salonlarda dinsel bir ikonografi (Kitab- Mukaddesten esinlenen figürler veya sahneler) ortaya çıktı. Bu yenilik kutsal emanet tapımının gösterdiği atama ya yakından ilişkiliydi. IV ve V yüzyıllarda tasvirler çoğaldı ve onlara tapınma hız kazandı. Yine bu iki yüzyılda ikonalara yönelik eleştiriler ve ikonaların savunulması da belirginleşti. İkonaseverlerin başlıca kanıtı, tasvirlerin –özellikle de okuma yazma bilmeyenler açısından– pedagojik işlevi ve kütülaştırmacı erdemleriydi. Tasvirler ancak VI. yüzyılın sonuna doğru ve VII. yüzyılda hem kiliselerde hem de özel konutlarda tapınma ve tapın nesnesi oldu.⁴⁴ İkonaların önünde dua ve secde ediliyor, ikonalar öpülüyor, bazı törenlerde doğuşturılıyordu. Bu dönemde kentleri, sarayları, orduları koruyan mucizeli tasvirlerin –doğüstü güç kaynakları– sayısında bir artış görüldü.⁴⁵

⁴² H. C. Beck aktaran J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* s. 8. Werner Flart, "belki de yüzyılların yaratıcı düşünürü" diye yazar: "Bizans teolojisinin gerçek babası" (Meyerdorff).

⁴³ Denis John Geanakoplos, *Interaction of the "Slavic" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance* s. 133 vd.

⁴⁴ Krs. E. Kitzinger, "The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm" s. 89.

⁴⁵ Bunları en meşhurları arasında, bir Pers ordusu'na sadıksını paskuntüğüne marifan Edessa kentindeki İsa Mesih ikonası ve imparatorluk sarayının büyük tunç kapısı üstüne konmuş İsa Mesih tasvirini sayılabilir. Bu ikinci tasvirin 727'de tahrip edilmesi ikonakırıcılık döneminin başlangıcına işaret eder.

Ernst Kitzinger'in belirttiği gibi tasvirlerin –tasvirle temsil ettiği kişi arasında belli bir sürekliliği varsayan– doğuştan gücüne bu inanç VI ve VII yüzyıllardaki ikona tapımının en önemli özelliğidir. İkona ‘tanrısal’ğin kendisinin bir uzvu, bir uzantısıdır.”⁴⁶

İmparator Konstantinos 726’da tasvir tapımını resmen yasakladı ve 754’teki Konstantinopolis ikonakırıcı sinodu bu tapımı aloroz etti. gösterilen başlıca teolojik kanıt, İkonalara tapınılmasındaki örtülü putperestlikti. 815’teki ikinci ikonakırıcı sinod Hirstoloji adına tasvir tapımını reddediyordu. Çünkü tanrısal yaradılışın tasvir edildiğini (bu bir kufurdur) ima etmeden veya yalnızca insan doğasını resmetmek amacıyla birbirinden ayırmaz. ki yaradılışı ayırmadan bu da sapkınlıktır. İsa Mesih figürünü resmetmek olanaksızdır.” Buna karşılık efkaristya Mesih’in gerçek “tasvir”ini temsil eder, çünkü ona Kutsal Ruh nûluz etmiştir. böylelikle efkaristya, İkonanın aksine hem maddi hem maddi boyuta sahiptir.”⁴⁸

İkonasever teolojinin en sistemlisi ise Şamli Yuhanna (675-749 ve Stoudonlu Theodoros (759-826) tarafından geliştirilmiştir. Her iki yazar da Sahte-Areopagus’a dayanarak, ruhani ve maddi boyutlar arasındaki sürekliliği vurgular. Şamli Yuhanna, “Görünür olan sizler nasıl görünmez şeylere tapınabiliyorsunuz?” diye yazar. İkonakırıcıların aşırı ‘ruçluğu’ onları İsa Mesih’in bedeninin fiziksel, değil göksel olduğunu iddia süren eski Gnostiklerle aynı kategoriye sokmaktadır.”⁴⁹ Bedenlenmenin ardından Tanrıya benzerlik görünür kılınmış, böylece Esk. Anıtteki tanrısal olanı resmetme yasası iptal edilmiştir. Demek ki İsa Mesih’in bir ikona ile temsil edilebileceğini inkâr edenler, Bedenlenme gerçeğini de örtülü olarak inkâr etmektedir. Bununla birlikte her iki yazarımız da tasvirin canlandırıldığı modelle öz ve töz bakımından aynı olmadığını belirtir. Tasvir yalnızca bir benzerlik oluşturur ve modeli yansıtsa da onunla ayrımını korur. Doğayisiva ikonakırıcılar efkaristya’yı bir tasvir olarak gerekerek kufar suçlu işlemektedir, çünkü Mesih’le öz ve töz olarak özdeş olan efkaristya İsa Mesih’in tasvir, değil kendisidir.”⁵⁰

Aziz ikonalar konusunda Şamli Yuhanna şöyle yazar: “Azizler hayatayken Ku-

⁴⁶ Kitzinger, a.g.y. s. 104. Azizlerin tasvirlerinde Kutsal Ruh bannır. a.g.y. s. 140 vd.

⁴⁷ Bkz. Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, s. 129. Krs. Stephan Gerö, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V* s. 74.

⁴⁸ Gerö, a.g.y. s. 78. Pelikan, s. 109.

⁴⁹ Krs. Pelikan, s. 122.

⁵⁰ Krs. a.g.y. s. 149. N. Baynes, *Idolatry and the Early Church* s. 135.

sa Ruh la doluydılar ve öldükten sonra Kutsal Ruh un lufu ne ruhlarından ne mezar arından ne de kutsal tasvir lerinden hiç uzaklaşmadı”⁵¹ Gerçi İkonalara Tanrı ya tapın ır gıbı tapınılmamalıdır Ama onlar İsa Mesih in var ığı ya kuşlu kılınmış şeyler kategorisine dahildir örneğin Nasıra Golgotha Çarmıh ın tahası g bı Bu yerler ve bu nesneler “tanrısal enerji kapları”na dönüşmüştür çünkü Tanrı selametımızı onlar aracılığıyla işleme koyar Günümüzde ikonalar İsa Mesih in öğrenci lerinin görme ve hayran kalma ayrıca işını yaşadığı- mucizelerinin ve diğer eylemlerinin yerini tutmaktadır⁵²

Sonuç olarak tupkı gök ile yer arasında iletişimi mümkün kılan kutsal emanetler gibi ikonalar da macizem illud tempus u İsa Mesih, Bakire Meryem ve Aziz Havari lerin insan ar arasında yaşad ığı çağı yeriden guncelleştiyorda İkonalar güç açı sından kutsal emanetlere denk olmasa bile en azından mumınlerin elin n altındaydı En mütevazı kilise ve şapellerle özel konularda bile onları bulmak mümkundu Ustelik onlara yönelik tefekkür bir simgeler evreninin kapılarını açıyordu Dolayısıyla tasvirler okuma yazma bilmeyenlerin dinsel eğitimini tamamlama ve derinleş tirme olanığına sahipti Nitekim ikonografi Doğu Avrupa nın tüm kırsal nüfusları içinde bu rolü üstlenmiştir)

Siyasal ve toplumsal nedenler dikkate alınmasa ikonakıncılık humması yerli yerine oturtulamaz Bir yandan ikonakıncılar kutsal tasvirlerin simgesel işlevini bilmiyor veya görmezden geliyorlardı, diğer yandan birçok ikonasever ikona tapımını kendi çıkarları için veya bazı kıise kurumlarının itibarını üstunlüğünü ve zenginliğini sağlamak amacıyla kullanıyorlardı

⁵¹ Bu metin G. Mathew *Byzantine Aesthetics* s. 103 ve da gereğince yorumlanmıştır

⁵² Bkz. Pelikan, s. 121 de çözümlenmiş metinler Nasırı kıncil yazarları İsa Mesih hakkında sözleriyle yazabilmişse, on ın hakkında konalarda kullandıkları dilde de yazabilir, krş. agy s. 135

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 252 Antikçağın sonu hakkında yapılmış en yeni birkaç sentez çarşmasını belirteyim. S. Mazzarino, *The End of the Ancient World* (Londra, 1966, modern tarihçilerin deni surdıkları varsayımları anlatır ve çözümler). Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (Londra, 1971, bugünkü barıyla konuya en iyi giriş eseri). Hugh Trevor Roper, *The Rise of Christian Europe* (New York, 1965, özellikle s. 9-70). Johannes Geffcken'in *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* adlı eseri, 2. baskı Heidelberg, 1929, henüz asılmamıştır. En gelişkin eserler arasında şunları sayabiliriz: Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge* (Paris, 1951). Michael Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2. baskı c. I-II (Oxford, 1957). Ernst Stein, *Histoire du Bas Empire* c. I-II (Brüksel, 1949-1959). Lucien Musset, *Les invasions, les vagues germaniques* (Paris, 1965, gözden geçirilmiş 2. baskı 1969), aynı yazar *Les invasions et le second assaut contre l'Europe chrétienne VII-XI^e siècles* (1966). Ayrıca bkz. farklı bilim adamlarının *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century* içinde derlenmiş incelemeleri (ed. A. Momigliano, 1963). Özellikle Momigliano "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century" a.g.y. s. 79-99. Krş. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978).

Putperest seçkinlerin tepkisi hakkında bkz. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^{er} au VI^e siècle* (yeni baskı 1953) ve özellikle Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome* (Princeton, 1968, özellikle s. 59-145).

Tarın Devleti'nin en son (ve en iyi) Fransızca çevirisi *Études Augustiniennes*'in beş ciltlik *La Cité de Dieu* sudur (ed. Dombart ve A. Kalb çev. G. Combès (Paris 1959-1960).

Tarın Devleti'nin nazıranması ve yapısı hakkında bkz. Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography* (Berkeley ve Los Angeles, 1967, s. 29-329). Ayrıca bkz. J. Claude Guy, *Structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin* (Paris 1961). Aziz Augustinus'un çağdaş dinselğin ifadelerini, *Mysteria* lar, Dogma larını, Mitracılık vb) değil de Peter Brown'un deyişiyle, yalnızca kitaplarında var olan" bir putperestliği tartışması çeşitli gibi görünebilir. Ama V yüzyılda putperest seçkinler *antiqua vetustas*'a -hatır anamayacak kadar eski çağlara ait ve klasik yazarlar sayesinde korunan geleneye- tutkuya bağlıydılar (Brown a.g.y. s. 305).

Gerek Yunan ve Roma tarih yazımında gerekse Musevîlik ve Hıristiyanlık dogmatik anlayış üzerine bkz. G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought From Antiquity to the Reformation* (Berkeley ve Los Angeles, 1979) özellikle s. 185 vd.

§ 253 Aziz Augustinus hakkındaki çok geniş eleştirel kılavuzlardan şunları sayalım: H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique* (1938, 2. baskı, 1949) ve Peter Brown, *Augustine of Hippo* (her iki eser de zengin kaynakçalar içermektedir). Ayrıca bkz. Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* 2. baskı, 1943, aynı yazar *La philosophie au moyen âge* (Paris, 1944), s. 125 vd. P. Borgomeo, *L'Eglise de ce Temps dans la predication de saint Augustin* (Paris, 1972). F. Lamirande, *L'Eglise céleste selon saint Augustin* (1963). *A Companion to the Study of St*

Augustin ed. Roy W. Baerthhouse (Oxford 1955)

§ 254 Kilise Babaları hakkında bkz. J. Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon* (Utrecht 1960) H. A. Wollson, *The Philosophy of the Church Fathers* c. 1-1 (Cambridge Mass. 1956) J. Plegmieux, *Saint Grégoire de Nazenze théologien* (Paris, 1952) J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (2 bask. Paris 1954), O. Chadwick, *John Cassian. A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge 1950) R. Paganque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* (Paris, 1933) P. Autin, *Essai sur saint Jérôme* (Paris 1951)

Origenes hakkında bkz. Eugene de Faye, *Origene sa vie son œuvre, sa pensée* c. 1-1 (Paris 1923-1928) ve özelikle Pierre Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre* (Paris, 1977). Yazar, Origenes'in yaşamöyküsünü kurmak ve düşüncesini en azından ana hatlarıyla yeniden oluşturabilmek için tüm erişilebilir kaynakları ustaca çözümlemektedir. Eusebios'un *Kilise Tarihi*'nde kaleme aldığı yaşamöyküsü Nautin, s. 19-98) hakkında ayrıca bkz. Robert Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford 1980) s. 77-83

Nautin haka olarak Origenes'in "ölümünü kaçırđ günü" belirtir, "Eğer zindanında can verseydi, şehitlik ıııvanı onun anısını yüzyıllarca karşı karşıya kaldığı saldınlardan koruyacaktı. Oysa tüm yaşam boyunca şehit olmayı istemiş. Septimius Severus döneminde babasının ardından bu yola girmek istiyordu, Trakya Maksimianus döneminde de *Şehitliğe İteşvik*, kaeme alırken şehit o may a hazırdı, Decius döneminde bunu ıııziyetin, de çekti ama sonraki kuşakların gözünde şehitlik şanına erişemedi" (s. 441)

Tam metin halinde yalnızca Rufinus'un Latince çevirisinde bulunan *İlkeler Üzerine* (*Peri Arthon*) incelenmesi, G. W. Butterworth tarafından İngilizceye (Londra 1936) ve Henri Couzel ile Marbo Simonetti tarafından Fransızcaya çevirildi. *Traité des Principes* ("Sources Chrétiennes," 4 cilt 1978-1980) *İlkeler Üzerine* nin dördüncü cildi. *Şehitliğe İteşvik*, *Dua ve Şahadet* Neşidesi'nin yorumuna giriş ve *Şehitler Üzerine XVIII. İlahi (Hom. 1)* ile birlikte Rowan A. Greer tarafından İngilizceye çevrildi, *Origen* (New York 1979). Ayrıca bkz. *Commentaire sur saint Jean*, "Sources Chrétiennes," 3 cilt 1966-1975 ed. ve çev. Cecile Blanc) *Contre Celse* (5 cilt 1967-1976 ed. ve çev. Marcel Girod) *Les Homélie sur les Nombres* (çev. A. Ména, 1951) ve *Homélie sur Jérémie* (ed. ve çev. P. Nautin, Paris, 1976, 1977)

Ta Exapla nin oluşumu hakkında bkz. P. Nautin, *Origene* s. 333-361

Origenes'in teolojisi hakkında bkz. H. de Labac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origene* (Paris, 1950) H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origene* (Paris 1956), B. Drewery, *Origen on the Doctrine of Grace* (Londra 1960) M. Harl, *Origene et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Paris 1958)

Origenes'in rakipleri onu genellikle *İlkeler Üzerine* (*Peri Arthon*) adlı eserinde ruh göçünü savunmakla suçlamışlardır. Bkz. Claude Tresmontant'ın eleştirel çözümlemesi *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris 1961 s. 395-518). Bununla birlikte Pierre Nautin'in değerlendirmesine göre bizzat Origenes bu suçlamayı her zaman şiddetle reddetmiştir. Onun varsayımı ruhun her dünyada bir tek kez bedenlenmesini kapsıyordu.

metempsychosis (= metempsychosis vardı ama zeka eismosis vardı" (a.g.y. s. 126)

§ 253 İtirafların en iyi baskısı ve çevirisi A. Solignac, E. Trehord ve G. Bouisso tarafından yapılmıştır (*Œuvres de saint Augustin*, c. 13-14, 1961, 1962). Bkz. P. Courcelle, *Les "Confessions" de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité* (Paris, 1963).

Roma Afrika'sında Maniheizm ve Aziz Augustinus hakkında bkz. F. Decret, *L'Afrique manichéenne (IV-V^e siècles. Étude historique et doctrinale* 2 cilt, 1978) aynı yazar, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (1970).

Augustinus'un Maniheizm karşıt eserlerinden özellikle 392'de kaleme alınmış *Acta contra Fortunatum Manichaeum* 388'deki *De Geres, contra Manichaeos* ve 398-399'daki *De natura boni contra Manichaeos* parçaları Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme* s. 528-549'da yayımlanmış ve yorumlanmıştır.

Donatus ve Donatısçılık hakkında bkz. W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford 1952). G. Wills, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (Londra 1950).

Pelagius ve Pelagiusçuluk hakkında bkz. G. de Plinval, *Pélagé ses écrits sa vie et sa réforme* (Lozan 1943). J. Fergusson, *Pelagius* (Cambridge 1956). S. Prese, *Pelagio e Pelagianesimo* (1961). Ayrıca bkz. P. Brown a.g.y. s. 340-375.

Augustinus'un ruhânî kökeni, ilk günah ve kader üzerine metinleri Claude Tresmontant, *La métaphysique* s. 588-612'de alınmış ve yorumlanmıştır.

Özellikle Aziz Augustinus'ta Doga ve Lütfî teolojist üzerine bkz. A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris 1968) ve Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition 100-600* (Chicago, 1971) s. 278-331.

§ 256 Aziz Augustinus'un dîn şehâdeti tanımına ilişkin görüşlerinin geçirdiği evrim hakkında bkz. Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles* (Paris, 1980), s. 191-280.

Azınpereşlik ve Batı Kilisesinde kutsal emanetlerin dinsel açıdan yüceltilmesi üzerine bkz. H. Delehaye'in temel eserleri "sanctus," *essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Brüksel 1927), *Les origines du culte des martyrs* (2 baskı, Brüksel, 1933), *Les légendes hagiographiques* (4 baskı, Brüksel, 1955). Peter Brown'ın küçük kitabı, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago 1980) soruna yaklaşımı yenilemekte ve önceki eserlerin yerini büyük ölçüde almaktadır.

Martyria hakkında André Grabar'ın *Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* I-II (Paris 1946) kitabı temel esere itgin, korunmaktadır. Ayrıca bkz. E. Baldwin Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas* (Princeton, 1940).

Erken ortaçağda kutsal emanet ticaret, hakkında bkz. Patrick J. Geary "The Ninth-Century Re-lit Trade: A Response to Popular Piety?" James Obekevich (ed.), *Religion and the People, 800-1700 içinde* (Chapel Hill 1979) s. 8-19.

Hac hakkında bkz. B. Kottling, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das*

Prigenwesen in der alten Kirche (Münster 1950)

Charles W. Jones belki de hak arasında en sevilen azır olan Aziz Nikola efsane erinin dogması ve ge işmesi hakkında örnek bir monograf yazmıştır *Saint Nicolas of Myra, Bari, and Manhattan: Biography of a Legend* (Chicago 1978)

§ 257. Gene bir giriş için bkz. J. Danelou *Message evangelique et culture hellénistique* (Paris 1961) Jaroslav Pelikan *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago 1974) Hans-George Beck *Kirche u. theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Münch. 1959) D. Obolensky *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1454* (Londra 1971) Francis Dvornik *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, Mass., 1958) Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental* (Paris, 1967)

Khalkedon Konsilinin tarihi ve sonuçları R. V. Sellers *The Council of Chalcedon* da (Londra 1953) genel olarak anlaşılmış ve Alois Grillmeier ve Heinrich Bach'i n derledikleri incelemelerde, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 cilt (Würzburg 1951-1952) ayrıntılarıyla işlenmişlerdir

Monofizitlik hakkında bkz. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge 1972)

Bizans Liturjisi üzerine bkz. N. M. D. R. Boulet *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (Paris 1953) Jean Han, *La divine liturgie. Aperçus sur la Messe* (Paris 1981) Romanos Melodus hakkında bkz. E. Wellesz *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford, 1949)

Bizans Kilisesinin simgeci, ığı hakkında bkz. H. Sedlmayr *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich 1950); Jean Han, *Le symbolisme du temple chrétien* (2 baskı Paris 1978)

Theosis ("tanınlaştırma") hakkında bkz. Jules Cross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris, 1938) J. Pelikan *The Spirit of Eastern Christendom* s. 10-36

Gunahçıkarıcı Maksimus hakkında bkz. Hans Urs von Balthasar *Kosmische Liturgie* (Freiburg, 1941) Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximos the Confessor* (Lund 1965); Irénée Hausherr *Philarie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur* (Roma, 1952)

Dionysius (Sahte-)Areopagus'un en iyi Fransızca çevirisi Maurice de Gandillac'inkidir (Paris, 1942) Gunahçıkarıcı Maksimus'un Dionysius'un Latince çevirisi aracılığıyla Bauda yaptığı etki hakkında bkz. Deno John Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance 330-1600* (Yale 1976) s. 133-145

§ 258. İkonakıncı harekette ilk evre yaşanmıştır. Birincisi 726'dan 787'ye, ikincisi 813'ten 843'e kadar sürmüştür. 726'da İmparator III. Leo ikona kullanımını yasaklayan bir ferman yayınladı ve oğlu V. Konstantinus (745-775) aynı politikayı sürdürdü. V. Konstantinos azizler hatta Meryem Ana tapınımını bile inkâr etti "azır" ve *theotokos* terimlerini yasakladı. İkonakıncı imparator şöyle diyordu: "İsa tasvirı yapan kişi, İsa'nın kızı yaradılışının ayrılmaz birliği dog-

masının derinliklerine nüfuz edemediğini kanıtlanmış olur" (metn. a.ıntılayan Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, s. 117)

754'tek. Hiireia (Fenerbahçe) Konsil tasvir tapımını tıfak a mahkûm etti. Bununla birlikte 787'de IV. Leo'nun dul eş ve Konstantinopolis Patng. Nikaada (İznik) Yedinci Ökumenik Konsil topladı lar. İkonakırıcılık aforoz edildi, ama 815'te İmparator V. Leo tarafından yeniden gündeme getirildi. Ancak 843'te İmparatoriçe Theodora'nın topladığı sinod, ikonakırıcılığı yeniden ve kalıcı olarak yerleşürdi.

İkonakırıcılık bulağıbildikleri tüm ikonaları tahrip ettiklerini ve İkinci Nikaia Sinodu'nun (783) her türlü ikonakırıcılık esere el konmasını, buyurduğunu da ekleyelim. hiçbir özgün metin günümüze ulaşmamıştır.

İkonaperestliğin kökeni hakkında bkz. A. Grabar *Iconoclasm in Byzantium, dossier archeologique* (Paris, 1957), s. 13-91. E. Kitzinger, "The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm," *Dumbarton Oaks Papers*, 9, 1954 s. 83-159.

Karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Edwin Bevan, *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and Christianity* (Londra, 1940).

Tartışmanın tanını hakkında bkz. *Histoire de la vie byzantine. Empire et civilisation d'après les sources* (Bukreş, 1934) II, s. 30 vd, 65 vd, E. L. Martin *A History of the Iconoclastic Controversy* (New York, tarihsiz); Stephen Gero *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V* (Louvain, 1977); Paul J. Alexander *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford, 1958); Norman Baynes "The Icons Before Iconoclasm," *Harvard Theological Review* 44, 1955 s. 93-106. aynı yazar, "Idolatry and the Early Church," *Byzantine Studies and Other Essays* (Londra, 1960), s. 116-143; Gerhart B. Ladner, "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy," *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1953 s. 1-34; Milton Anastos, "The Argument For Iconoclasm as Presented by the Iconoclasts in 754 and 815," *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, s. 35-54. Ayrıca bkz. George Florovsky "Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy," *Church History* 19, 1956 s. 77-96; Peter Brown "A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy," *English Historical Review* 88, 1973 s. 1-34.

İkonaların estetik ve teolojik onvarsayımına hakkında bkz. Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics* (New York, 1963) özellikle s. 98-107. E. Kitzinger, "Byzantine Art in the Period Between Justinian and Iconoclasm," *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress Marib* 1958, s. 1-56; Cyril Mango *The Art of the Byzantine Empire 312-1453* (Englewood Cliffs 1972), s. 21-148.

İslami etkiler varsayımı G. E. von Grunebaum "Byzantine iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment," *HR* 2, 1962 s. 1-10 da yeniden incelenmiştir.

XXXIII. BÖLÜM

MUHAMMED VE İSLAMIN GELİŞMESİ



259. Allah. Arapların *deus otiosus*'u— Tüm evrensel din kurucuları içinde, yaşam öyküsü ana hatlarıyla bilinen tek kişi Muhammed'dir.¹ Tabii bu söylediğimiz, içsel yaşamoykusunun de bilindiği anlamına gelmez. Bununla birlikte yaşamı ve bir yandan onu peygamberliğe hazırlayıp, bunu belirleyen dinsel deneyimleri, diğer yandan da çağının Arap uygarlığı ve Mekke'nin sosyo-politik yapıları hakkında elimizde bulunan tarihsel bilgiler çok değerlidir. Onlar ne Muhammed'in kişiliğinin de vaaz ettiği inançların kazandığı başarıyı açıklamaya yeter ama Peygamberin yaratıcılığını daha iyi değerlendirme olanakları verirler. Evrensel din kurucularının en azından biri için oldukça zengin bir tarihsel belge kulliyatına sahip olmak önemlidir, dinsel bir dehanın gücü böylelikle daha iyi anlaşılabilir, başka bir deyişle dinsel bir dehanın çağrısını nâfere uşturmak, özetle doğrudan tarihin akışını, kökten değiştirmek için tarihsel koşulları hangi noktaya dek kullanabileceği böylelikle ayırt edilebilir.

567 ile 572 arasında Mekke'de doğan Muhammed güçlü Kureyş aşiretinden idi. Altı yaşında yetim kalınca önce dedesi., daha sonra da amcası Ebû Tâlib tarafından büyütülmüştü.² Yirmibeş yaşındayken oldukça zengin bir dul olan Hatice'nin hizmet-

¹ En önemli kaynaklar Kuran ve hadislerdir. Yine de bu kaynakların tarihsel değerinin her zaman güvenilir olmadığını ekleyelim.

² Peygamberin doğuma ve çocukluğu oldukça erken bir çağda, örnek mitolojik kurtarıcıları senaryosuna uygun bir biçimde donatılmıştır. Annesi hamehği sırasında oğlunun kavminin efendisi ve peygamberi olacağını bildiren bir ses duydu. Doğum anında göz kamastırıcı bir ışık tüm dünyayı aydınlattı. (Krş. Zerdüş'tan Mahavira'nın Budha'nın doğumu 8 101, 147 152). Bir kuzu gibi temiz sünnetli ve göbek bağı kesilmiş halde doğdu. Doğar doğmaz her avuç toprak ağıp gökyüzüne doğru baktı. Medenî bir Yahudi Paraklitos'un Paraklitos'u ile ilgili açıklama için bkz. c. I., s. 433} dünyaya geldiğini anladı ve bunu dindarlara da aktardı. Dört yaşına geldiğinde ılk melek Muhammed'i yere yatırıp göğsünü yarıdı, kalbinden bir damla siyah kan çıkardı. Ar ve altın bir kapla getirdikleri kar a iç organlarını yıkadılar. (Krş. Kuran 94 sure (İlâh rahî) 1. ayet vd. Acıp genişletmediğimiz göğsünü." vb. Bu erginleme ritüelî şamanicil erginleme törenlerinin ayırt edici özelliğidir. 12 yaş na geldiğinde Sarıye yeğden bir kervanda Ebû Tâlib'e eşlik etti. Bosra'da İveya Bosra Hırsıyan bir keşiş (Bahrta)

tine girdi ve kervanlarla Suriye'ye birçok yolculuk yaptı. Kısa bir süre sonra 595'e doğru, aralarındaki yaş farkına karşın patronuyla evlendi. 10 sırada Hatice kırk yaşındaydı. Mutlu bir evlilikten oldu. Hatice'nin ölümünden sonra dokuz kadınla evlenecek olan Muhammed o hayatıyken başka bir eş almadı. Yedi çocukları oldu. küçük yaşlarda ölen üç oğlan ve dört kız. En küçükleri olan Fatma, Muhammed'in amcaoğlu Ali ile evlenecektir. Hatice Peygamberin yaşamında azımsanamayacak bir yere sahiptir. Risâletinin güçlükleriyle karşılaştığında ona Hatice cesaret vermiştir.

Muhammed'in 610'a doğru gelen ilk vahiylerden önceki yaşamı yeterince bilinmemektedir. Hadislere göre, bu vahiylerden önce mağaralarda ve başka ıssız yerlerde uzun "ruhsal inziva" (tahannus) dönemleri geçirmiştir. Bu, Arap çoktanrıcılığına yabancı bir uygulamadır. Muhammed büyük olasılıkla yolculuklarında tanıştığı veya söz edildiğini duyduğu bazı Hristiyan keşişlerin gece boyunca uykusuz kalmalarından, dualarından ve tefekkürlerinden etkilenmişti. Hatice'nin bir kuzen, Hristiyan'dı. Ayrıca ortodoks Hristiyanlığın veya çeşitli mezheplerin (Nasturiler, Gnosukler, bazı mançılar, İbranilerin fikir ve ibadetleri de Arap kentlerinde biliniyordu. Ama Mekke'de çok az Hristiyan vardı. bunların da çoğu aşırı yoksul (muhtemelen Habeş köleleri ve eğirmişlerdi). Yahudiler ise kutsal olarak Yezrib'de (geleceğin Medinesi) yaşıyordu ve Peygamberin onların desteğine ne denli güvendiğini ilerde göreceğiz (§ 262).

Bununla birlikte Muhammed'in çağında Yahudi-Hristiyan etkileri Orta Arabistan'ın dinini pek değiştirmemiş gibiydi. Tüm gerilemesine karşın, Sami çoktanrıcılığının yapıları, hâlâ korunuyordu. Dinsel merkez Mekkeydi. Bu isim Ptolemaios'un *Corpus*'unda (II. yüzyıl) *Makoraba* olarak geçer. Sâbîî dilinde "tapınak" anlamına gelen *Makoraba* dan türetilmiş bir sözcüktür. Başka bir deyişle, Mekke başlangıçta bir toren merkez ydi, kent zaman içinde bu merkezin çevresinde kurıldı.³ Makaddes toprakların Hima'nın ortasında Kâbe (kelime anlamı "küp") tapınağı bulunuyordu, üstü açık bu yapının köşelerinden binne gökten indığı kabul edilen meşhur Hacer-ı Esved yerleştirilmişti. Taşın tavaf edilmesi, bugün olduğu gibi İslam öncesi çağda da Mekke'nin birkaç kilometre uzağındaki Arafat'a yapılan yıllık

Muhammed'in omuzları arasında onun peygamberlik yazgısını belli eden gizemli işaretleri vardı. Bkz. Tor Andrae, *Mohammed The Man and His Faith*, s. 34-38. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 34 vd da belirtilen kaynaklar.

³ Zaten bu genel bir surettir, bkz. Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters* (Chicago 1971) birçok yerde.

hacın önemli ritüellerinden biriydi. Kâbe'nin tanrısı mı? Allah olduğu kabu ediliyordu (kelime anlamı "Tanrı" aynı tanrı adıydı. Yahudiler ve Arap Hristiyanlar da kullanılmaktadır). Ama Allah bir suredir bir *deus otiosus* olmaşıu tapımı, bazı ilk mahsus, tahıl ve suru hayvanı kurbanlarına indirgenmişti. Bu sunular aynı anda hem çeşitli yerel tanrılara hem de ona getiriliyordu. "Ondan çok daha önemli üç tanrısı varlık, Orta Arabistan tanrıçalarıydı. Menât ("kader"), Lât ("anne") ve Lizzâ ("Kudretli"). "Ailah'ın kızları" olarak kabul edilen bu tanrıçalar öyle bir popülariteye sahipti ki, bizzat Muhammed bile tebağının ilk dönemlerinde onların Allah nezdindeki şefaatiyle övmeye yarılığsına düştü. Bu hatası daha sonra düzeltildi."

Sonuç olarak İslam öncesi din, örneğin Yakarı N'deki Elephantine'nin Yahudi-Arami kolonisindeki belge ere yansıttığı biçimi ile Filistin'in MÖ VI yazıldığı halk dinine yakındı. Yahve-Yahu'nun yanı sıra Bethel ve Harambethel'e tanrıça Arata ve bir bık. tanrısına tapınılıyordu. Mekke'de tapınak hizmeti rufuzu ailelerin üyelerine verilmişti. Bu ücreti bu görevler babadan oğula geçiyordu. Sözcüğün gerçek anlamında bir ruhban sınıfı yok gibiydi. İbranilerde "rahıp" anlamına gelen *kôhên* sözcüğüyle uyumlu görünse de, Arapça *kân* "terimci" anlamında kullanılmaktadır. İçine bir cin giren kâhin geleceği görme, kaybolmuş bazı eşyaları veya yolunu yitirmiş deve, eri bulma gücüne sahipti.⁶ Muhammed'in çağdaşları arasında yalnızca hanıf olarak bilinen birkaç şair ve görü sahibi tektarıncıydı. Bazıları Hristiyanlığın etkisindeydi, ama Hristiyanlığın sonra da İslam'ın o çok karakteristik eskatolojisine yabancıydılar, genel anlamda Arapların da bu eskatolojiye yabancı olduğu söylenebilir.⁷

Muhammed'in risaleti bir anlamda vahyin ön belrütlerini oluşturan birçok vee deneyimin ardından başladı. Necm suresinin 1-18 ayetlerinde bu deneyimlerden ilkinde değinir: "Kuvvetleri çok müthiş olan beletip öğretti onu ona. Akıl, güzelli-

* Bkz. J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Semites*, s. 42 vd.

* Peygamberin risaletini bildirme konusundaki masumiyetine inanarak Müslümanlar böyle bir hadisenin gerçekleşmiş olduğunu kesinlikle kabul etmezler. Yn.

* Krş. A. Vincent, *La Religion des Judéo-Arameses d'Elephantine* (Paris, 1907), s. 503 vd. 622 vd. 675 vd.

* Muhammed inançlarını vaaz etmeye başladığında sık sık bir cinden esilenmekle suçlanırdı.

* Krş. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et de la christianisme*, s. 41 vd. Arkaik Arap dininin tek tanrı eğılimi uzun süre önce J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 215 vd. da açıklağa kavuşturulmuştur.

* "değindir" ifadesinde olduğu gibi Eladen'de Kuran'ın Hz. Muhammed'in eseri olduğu

ve güç sahibidir. Doğru olup diledi. En yüksek utuktur o. Sonra iyice yaklaştı ve sarktı iki yayın beraber, gibi belki ondan da yakındı. Böylece vahyettik kuluna vahyettiğin." (53-5-10) Muhammed ona ikinci kez bir nunnap ağacının (Sidretul Munteha, Uzakdaki Ağaç) yanından gördü. Andolsun ki, Rabbinin en büyük ayetlerinden bir kısmını gördü. (53-18) Tekvîr suresi 22-23 ayetlerde Muhammed bu ruyetine döner tekrar "Ve arkadaşınız bir cin çarpmış değildir. Andolsun ki o onu apaçık ufukta gördü."⁸

Demek ki, gövrelere dışsel vahiyler eşak ediyordu ve Kuran da yalnızca bu tür vahiyleri ilahî menşel olarak kabul etmiştir. Muhammed'in rüsaletini belirleyen ilk mistik deneyimler İbn İshâk'ın aktardığı hadislerde nakledilmiştir (ö. 768). Muhammed yıllık inzivasını gerçekleştirdiği mağarada uyurken Cebrail'inde bir kitap tutarak ona geldi ve buyurdu "Oku." Muhammed okumayı reddedince Melek "kitabı ağzına ve burun deliklerine böyle güçlü bastırdı ki, Muhammed az kalsın boğulacaktı. Melek dördüncü kez "Oku." diye yinelediğinde Muhammed ona sordu "Ne okuyacağım?" O zaman Cebrail onu yanıtladı "Yaratan Rabbinin adıyla oku." İnsanı embriyodan yarattı. Oku. Rabbin en büyük cömertliğinin sahibidir. O'dur kalemle öğreten. İnsana bilmediğini öğretti. (96-1-5) Muhammed okudu ve Melek sonunda ondan uzaklaştı. "Uyandım ve sanki kalbime bir şey yazılmış gibi oldu." Muhammed mağaradan çıktı ve dağın yamacının ortasına gelmişti ki gökten bir sesin şöyle dediğini duydu "Ey Muhammed! Sen Allah'ın Resulusun ve ben de Cebrail'im. Bakmak için başımı göğün kaidem ve ufukta Cebrail'i bir insan biçiminde bağdaş kurmuş otururken gördüm. Melek ona aynı sözleri yineledi ve Muhammed ne ona ne arkaya kıpırdamadan durmuş ona bakıyordu. Gözümü gökte nereye çevirsem onu görüyordum."⁹

Bu deneyimlerin gerçekliği kesin gözükmemektedir.¹⁰ Muhammed'in ilk başta dikenliği gerek şamanların gerekse birçok mistik ve kâhinin gönlü esinlerini ustlenirken gösterdikleri dilaksamayı harekettirmektedir. Kuran da mağaradaki dışsel görüye değinilmemesinin nedenini temelden Peygamberi cin çarpmış suçlamasından

yönündeki ortak fadelerin değiştirilmeden korudak -yn

⁸ Aksı belirtilmediği sürece D. Masson'un *Coran: Yaşar Nuri Öztürk'ten çevirisini* kullanıyoruz.

⁹ İbn İshâk çev. Tor Andrae *Mohammed* s. 43-44. Başka bir çeviri için bkz. Blachère, *Le problème de Mahomet* s. 39-40.

¹⁰ Bazı modern tarihçiler ilk evrenin -mağaradaki ruyet ve Melek Cebrail'in ufka vuran görüşü- aynı deneyime atılmadığı kanısındadır. bkz. Tor Andrae *Mohammed* s. 45 vd. Ama bu uturaz benimsenmemştir.

sakınma istegidir. Ama Kuran'daki başka imalar esinin gerçekliğini doğrulamaktadır. Vahyin "tebliğ" gene likle şiddetli titremeler, humma veya uşume nöbetleri eşliğinde gerçekleşiyordu.

260. Muhammed, "Allah'ın Resulu"— Yaklaşık uç yıl boyunca ilk vahiyler yalnızca Hatice'ye ve birkaç yakın dost (amcaoglu Ali, evlatlığı Zeyd ve geleceğünü iki halifesi, Osman ve Ebû Bekir) aktarıldı. Bir süre sonra Cebrail'in vahiy eri keldi ve Muhammed bir bunalm ve ylgınlık döneminden geçti. Ama yeni bir vahiyyle güveni yerine geldi. "Rabbim seni terk etmedi sana danılmadı. da Sonrası senin için öncesinen elbette kı daha mutlu ve kutlu olacaktır. Rabbim sana verecek de sen hoşnut olacaksın", 93:3-5.

612 yılında gelen vahiyleri halka açıklamamı buvuran bir rayet'n ardından, Muhammed risaleüne başlar. En başında ıubaren insanı "embr.yodan yaratan" (96:1 kış 80:17-22-87:1), ona Kuran öğretilip "duygu ve düşüncelerini ifade etmeyi" öğreten (55:1-4) göğü dağları yeni develer yaratan (88:17-20) Allah'ın gücü ve merhameti üzerinde durur. Rabbim ılılığını anlatır (kend. yaşamından örnekler verir. "O seni bir yetim olarak bulup da barmaga kavuştırmadı mı?" vb. [93:3-8]). Her türlü varlığın geçici niteliğı i.e. Yaratıcının kalıcılığını karşılaştırır. "Yer üzerinde bulunan herkes yok olacaktır. Yalnızca o bağış ve celal sahibi Rabbim yü zü kalacaktır" 55:26-27. Bununla bir lkte Muhammed'in ilk tebliğlerinde bir tek istisna dışında "Allah'ın yanı na başka bir ilah koymayın" (51:51) Allah'ın tekliliğinden söz etmemesi şaşırtıcıdır ama muhtemelen bu da daha sonradan metne katılmış bir parçadır.²

Tebliğdeki bir diğer izlek öüerini dınlması ve hesaba çekilmesinin yakın olmasıdır. "O boruya ufarıldığında, işte o gün çok zor da çok çetin bir gündür. Küfre barmışlar için hiç de kolay değildir" 74:8-10. Daha eski surelerde başka gönderme ve imalar da vardır ama en eksiksiz ifade daha geç tarihli bir sürenin başında bulunmaktadır. "Gök yarılıp parçalandığı ve yer uzatıldığı ve içindekini

²² "Onu [vahyi] hemen okuyas n diye düün harekeli etürme. Onu toplamak ve okumak bize düşer. O halde biz onu okuduğumuzda sen onu ı okunmasını izle" (75:16-18). Başka bir deyişle Peygamberin kişise, doğaçlamalara girmesi yasaklanmıştır.

²³ Ek2: Bel. The Qur'an, ad loc. W. Montgomery Watt. *Muhammad at Mecca*, s. 64. Sureler başlangıçta ezberleniyordu ama çok annıcların muhalefeti seruesince yalıya geçirilmeye başlandılar. kış. Bacher, *Le probleme de Mahomet*, s. 52 vd.

atıp boşa dığı (= ölmüşlerin bedenleri kış 99 2) zaman, Ey insan! Sen Rabbine varmak için çok didinecek, sonunda O'na kavuşacaksın. O zaman kitabı sağdan verilen kolay bir hesaba hesaba çekilecek. Kitabı arka tarafından verilen bir ölüm çağırarak, ve korkunç ateşe girecektir. 84 1-12. Daha sonra tebliğ edilen birçok surede Muhammed kıyamet betimlemelerini geliştirir. Dağlar yer değiştirecek ve hep birlikte eniyip toza ve kule donuşacaktır, gökkubbe yarılacak, ay ve yıldızlar sonup düşeceklerdir. Peygamber kozmik bir yangından da söz eder: insanların üzerine ateşten bir alev ve erimiş bakır/duman gönderilecektir (55 35).

Boru ikinci kez çalındığında ölüler dinlecek ve mezarlarından çıkacaklardır. Diriliş göz açıp kapayıncaya kadar gerçekleşecektir. Çöken gokyüzünün ardında sekiz melegin taşıdığı ve çevresinde gökssel birliklerin yer aldığı Allah'ın tahtı, belirecektir. İnsanlar iyiler sağda kâfirler solda olmak üzere tahtın önünde toplanacaktır. O zaman (insanların) Amel Detteri'ne dayanılarak yargılama başlayacaktır. Geçmişin peygamberleri tektanrıcılığı vaaz ettiklerine ve kendi zamanlarında yaşamış insanların uyardıklarına tanıklık etmeleri için çağrılacaklardır. Kâfirler cehennem azaplarına mahkûm edilecekler.¹³ Yine de Muhammed müminleri cennette bekleyen yüce mutluluklar üzerinde daha çok durur. Bunlar maddi niteliktedir: serin sular, meyve yüklü dallarını eğen ağaçlar, her türlü et, nefis bir içecek sunan inci gibi güzel gençler, Allah'ın özel olarak yarattığı bakireler olan huriler (56 12-37 vb). Muhammed cehennemde azap çeken veya cennette çok mutlu olan "canlar'dan veya "ruhlar'dan söz etmez. Aslında bedenlerin dirilişi yeni bir yaratılıştır. Ölümle kıyamet günü arasında geçen zaman dilımı bir bilinçsizlik hali, oluşturduğu için, dirilen kişi kıyametin ölümlerinden hemen sonra geldiği izlenimine kapılacaktır.¹⁴

Muhammed, "Allah'tan başka ilah yoktur" derken, yeni bir din kurmayı tasarlamıyordu. Yalnızca yurttaşlarını uyandırmak "onları yalnızca Allah'a tapmaya ikna etmek istiyordu, çünkü onu zaten göğün ve yerin yaratıcısı, bereketin güvencesi olarak kabul ediyorlardı. (krş. 29 61-63, krizler ve büyük tehlikeler yaşandığında da ona yakarıyor (29 65-31 3, 17 69) ve "yeminlerinin tüm gücüyle Allah'a ant içiyorlardı" (35 42-16 38). Zaten Allah Kâbe'nin de tanrısıydı. En eski surelerden

¹³ Yine de bunların bazı Budist veya Hristiyan metinlerindeki betimlemeler kadar korkunç o madıkları, belirtimin Genel Müslüman eskatolojisinin Kuran'da yer almayan birçok motif içerdiğini de eklemekte yarar var. Örneğin kabir azabı, Sıra Köprüsü, ateş golü vb.)

¹⁴ Günahkarlar mezarlarında bir tek gün ya da bir tek saat kaldıklarına yemin etmeye hazır olacaklardır krş. 10 46 vd. 46 34 vd. vb.

binde, Muhammed kendi kabilesinin üyelerinden Kureyş ilerden şunu ister: "Bu evin Rabbine ibadet etsinler. O ki onları doyurup kurtardı açlıktan ve kendilerini güvene çıkardı korkudan" (106:3-4)

Bununla birlikte muhalefet çok geçmeden kendini gösterdi. Bunun birçok nedeni ve gerekçesi vardı. İbn İshâk Peygamber Allah'ın buyruğuyla gerçek dını (İslam, "Allah'a teslim olmak") tebliğ ettiğinde, Mekkehlilerin kendi tanrıları hakkında kötü konuşmadığı, surece ona karşı çıkmadıklarının belirtir. Rivayete göre, Necm suresinin 20. ayetinden sonra üç tanrıça: Lât, Uzzâ ve Menât hakkında şu ayet er geliyordu: "Onlar çok yüce tanrıçalardır ve şefaatler kesinlikle istenir bir şeydir." Ama daha sonra Muhammed bu sözlerin esas kaynağının Şeytan olduğunu fark etti. O zaman onların yerine şu sözleri geçirdi: "Bunlar sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka şeyler değildir. Onlar hakkında Allah bir kanıt indirmemiştir" (53:23)

Bu olay iki açıdan öğreticidir. Birincisi Peygamber'in içtenliğini gösterir. İlan, esinin kendisine bildirdiği sözleri yinelerken Şeytan tarafından aldatıldığını kabul etmektedir.¹⁵ İkincisi, iki ayetin yururluktan kaldırılmasını Allah'ın her şeye yeten gücü ve mutlak özgürlüğüyle açıklamaktadır.¹⁶ Gerçekten de Kuran vahyin bazı bölümlerini yururluktan kaldırma özgürlüğünü tanıyan tek Kutsa Kitaptır.

Zengin Kureyşliler oligarşisi için, "putperestlik"ten vazgeçmek ayrıcalıklarının yutulması anlamına geliyordu. Ayrıca Muhammed'i Allah'ın gerçek resulu olarak kabul etmek, onun siyasal üstünlüğünü tanımak anlamına da gelecekti. Daha da kötüsü Peygamberin tebliğ ettiği vahiy, onların çoktanrıçı atalarını sürekli cehenne me mahkûm ediyordu ki geleneksel bir toplumda kabul edilemez bir anlayıştı bu. Nüfusun büyük çoğunluğu açısından başlıca tartışma konusu, Muhammed'in "varoluşsal sıradanlığı"ydı: "Ne biçim resuldur bu? Yemek yiyor sokaklarda yuruyor. Üzerine bir melek indirilmeli, beraberinde özel bir uyarıcı olmalı değil miydi?" (25:7) "Vahiyleri"yle alay ediliyor: "bunları ya Muhammed'in uydurduğu ya da cinlerin bu sözleri söylediği ileri sürülüyordu. Özellikle de dünyanın sonunun ve cesetlerinin di-

¹⁵ Muhammed bu üç tanrıçayı büyük olasılıkla şefaatçi melekler olarak kabul ediyordu, gerçekten de Meleklerle tanışmak İslam tarafından kabul edilmiştir ve daha ilerde melekliyyat Şiilkte önemli bir rol oynayacaktır (Kırş § 281). Ama Tanrıçaların = Meleklerin şefaatçiliğini kabul etmenin katı bir biçimde tektanrıçı teolojisi açısından taşıdığı tehlikenin farkına varınca Muhammed kıyı ayeti yururluktan kaldırmıştı.

¹⁶ "Bazı bir ayeti siler unutturur veya ertelersek ondan daha iyisini veya onun bir benzerini getiririz. Allah'ın her şeye gücü yeter olduğuna binmedin mi?" (2:106)

niyeceğinin haber verilmesi, dualara ve dalgaya geçilmesine neden oluyordu. Zaten zaman da geçiyor ve eskatolojik teraket geçkiyordu *

Mucize sahibi olmaması nedeniyle de suçlanıyordu "Bizim için yerden bir pınar fışkırtmadığın sürece sana asla inanmayacağız. Yahut senin hurmalardan, üzümlerden o uşan bir bahçen olmalı. Onların aralarından şarabı, şarabı umaklar akıtmalı sin yahut Allah'ı ve melekleri karşınıza dikmelisin yahut göğe yükselmelisin. Ancak senin göğe çıkışına okuyacağımız bir kitabı bize indireceğin zamana kadar asla inanmayız. (17:90-93)

261. Mirac ve Kuran— Sonuç olarak Muhammedden göğe çıkarak ve aşağı bir Kutsa Kitap indirerek peygamberliğin gerçeğini kanıtlaması istenmektedir. Başka bir deyişle Muhammedden Musa'nın Daniel'in Hanok'un, Mani'nin ve göğe çıkıp Allah'la karşılaşmaktan sonra tanrısal vahyi içeren Kitabı doğrudan onun elinden alan diğer elçilerin verdiği örneğe uyması beklenmektedir. Bu senaryo ne Rabbanî Yahudiliğe, ne Yahudi apokaliptiğine ne de Samiriyeli ere Gnostik ere ve Sâbîlere yabancıdır. Kökenleri, efsanevi Mezopotamya kralı Emmendurak'ya dek uzanır ve kraliyet ideolojisiyle uyumludur.⁸

İnanmayanların suçlamaları belirginleştiğçe Peygamberin yanıtları ve gösterdiği gerekçeler de gelişir. Kendinden önceki birçok peygamber ve havarı, hatta bazı rakipleri gibi, Muhammed de kendin Allah'ın resulu olarak kabul ve beyan eder. "O yurttaşlarına tanrısal bir vahiy getirmiştir. Kuran, açık seçik Arapça bir dille" indirilmiş vahiydir. (26:195) demek ki Mekke sakinleri tarafından rahatlıkla anlaşılabilir. onları inan etmemekte ısrar etmesinin nedeni tanrısal ayetler karşısındaki körlükleri (23:69) kibirleri ve umursamazlıklarıdır. (27:14-33:68 vb) Zaten Muhammed Tanrı'nın kendisinden önce gönderdiği peygamberleri İbrahim, Musa, Nuh, Davud, Vafızcı Yahya, İsa'nın da benzer sınavlardan geçmek zorunda kaldığını gayet iyi bilmektedir. (21:66 vd-76 vd)

Muhammed dünyanın sonunun gelmesinin kaçınılmazlığı üzerinde duruyordu. bazı sureler o hayattayken gerçekleştireceğini ima etse bile ne zaman olacağını kesin bir şekilde belirtmemiştir.

⁸ Bkz. G. Widengren *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* s. 7 vd ve birçok yerde aynı yazar *Muhammad the Apostle of God and His Ascension* s. 15 ve birçok yerde.

⁹ Kış. Widengren a.g.y. s. 16 vd. Anlık yakınlarda çok sık kullanılan bir ifade söz konusu sadır ve Şii İmamlar da buna benimsenip yineleyecektir. Kış. a.g.y. nö. II.

Göğe yükseliş de *mırac* inanmayanlara verilmiş bir yanıttır. Butun varlıkların tespihi o kudrettedir ki kulu nu gecen i birinde Mescid-i Haram dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksaya yarıtmıştır. Bu ayetlerimizden bir kısmını o kulumuza göstermek içindir” (72). Hadislere göre *mırac* 617 veya 619 yılında gerçekleşmiştir, kanatlı kısırak Buraka binen Muhammed yeryüzü Kudusunu ziyaret eder ve sonra göğe çıkar. Bu esri ne volcülüğünün anlatımı sonraki kaynaklarda geniş ölçüde belgelenmiştir. Senaryo hep aynı değildir. Bazılarına göre kanatlı atının üstündeki Peygamber cenennem ile cennetin seyrine dalıp sonra Allah ın tahtına yaklaşır. Seyahat yalnızca bir an sürmüştür. Muhammed in yola çıkarken devirdiği kupun içindeki sayıyı tamamı odaya geri döndüğünde yere saçınanmıştır benaz. Bir başka rivayette ise Cebrail ın sürüklediği bir merdivenin basamaklarını tırmanan Muhammed göğün kapısına dek çıkar. Allah ın huzuruna gelir ve kendisinin diğer tüm peygamberlerden önce seçildiğini ve Allah ın dostu (veliyallah) olduğunu izzat onun ağzından öğrenir. Allah ona Kuranı ve bazı batını bilgileri verir. Muhammed in bunları müminlere aktarmaması gerekmektedir.²⁰

Daha sonraki İslam teolojisi ve tasavvufu merkezi bir rol oynayacak *mırac* nadesesi, Muhammed in dehasına ve İslama özgü –ve şimdiden vurgulamakta yarar olan– bir çizgiye, yani geleneksel mitse-ritüel senaryoları düşüncelen ve ibadetleri özümseme ve yeni bir dinsel sentez içinde bütünleştirme isteğini yansıtır. İslamı gelenegın bir Elçinin göğe yolculuğu sırasında aldığı “Kutsal Kitap” izlegine nası, yeniden değer yüklediğin, az önce görmüştük. İslamın Musevîlikle ve diğer dinsel geleneklerle, hatta Kâbe ninki gibi hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayanan putperest” bir gelenekle yüzleştirilmesinin sonuçlarını da daha ileride göreceğiz.

262. Hicret— Muhammed in ve ona inananların konumu sürekli zorlaşmaktadır. Mekke nin ileri gelenleri onları aşiretlerine ait haklardan dışlamaya karar verirler. Halbuk bir Arabin tek koruması aşiret aidiyetidir. Yine de amcası Ebû Tâlib asla İslama kaulmamasına karşın Muhammed i korur. Ama Ebû Tâlib in ölümünden

²⁰ Bkz. Widengren, *Muhammed, the Apostle of God and His Ascension*, s. 102’rdaki çevrilmiş ve yorumlanmış metinler. Arthur Jeffrey, *Kuran*, s. 35-46’da Bagavi ve Suyuti den uzun alıntılarının çevirileri bulunmaktadır. Bazı âimeler *mırac* asline yazmış Arapça bir mecnun Latince çevirisinden yararlanarak Dante nin *Divina Comedia* yı yazarken buradan birçok ayrıntı kullandığı kanısındadır. Bkz. Asin Palacios, *La Ascension de Muhammad en la Divina Comedia*. E. E. Rieu, *Il Libro della Scala*.

sonra, kardeşi Ebû Leneb Peygamber hakarından yoksun bırakmayı başardı. Kureyşlilerin giderek şiddetlenen bu muhalefetinin yarattığı sorun teolojik düzlemde çözüme kavuşturulmuştur. Banî Alah'ın emsârı Çoktanrıcılığa körü körüne bağlılık ezelden beri Alah'ın hükmüdür. Krş. 16/37-10/74-6/39. Bu nedenle inanmayanlarla ilişkilerin kopması kaçınılmazdı. Kuduk benim sizin kuluk ettiğinize Siz de ibadet etmezsiniz benim ibadet ettiğime" (109/2-3).

615'e doğru hem onları baskılardan kurtarmak istediği, hem de belli bir bölümden çekindiği için, Muhammed 70-80 kişilik bir Müslüman topluluğunu Hıristiyan bir ülkeye Habeşistan'a göçe teşvik etti. Başlangıçta yalnızca Kureyşlilere yemini kabul ettirmek için gönderildiğine inanılan Peygamber, şimdiki İskahia kentinin İâif ve Yesrib'in sakinlerine ve göçebelerine yaklaşmaktaydı. İâif göçerleri ve Bedeviler, nezdinde başarısalığa uğradı ama Yesrib'e geleceğin Medinesi, kurulan ilişkiler cesaret vericiydi. Muhammed gelecekte dinin ekonomik ve siyasal çıkarlarıyla yozlaşmadığı ve birçok Yahudinin yanı sıra tektanrıcının yaşadığı Yesrib'e sığınmayı tercih etti. Ayrıca bu İskahia-kent uzun bir iç savaş sonucunda oldukça ypranmıştı. Bazı aşiretler otoritesi sova değildi ne dayanan bir peygambere inat ilişkilerinin dışında kâim nakemlik işlevini üstlenemediği kanısındaydılar. Zaten en büyük kışkırtıcı İskahia'dan geniş bir bölümü. Alah'ın Muhammed'i bütün Araplara yönelik bir çağrıyla gönderdiğine inanıp İslamı kabul etmişti.

622'de Mekke'ye yapılan hac ziyaretinden yararlanan Yesrib'li 75 erkek ve 2 kadından oluşan bir heyet Peygamber'e gizlice bu üste ve onun için savaşmaya yemin ettiler. O zaman müminler küçük gruplar halinde Mekke'den ayrılıp Yesrib'e gitmeye başladı. Çol dokuz günde geçliyordu. 300 km'den daha uzun bir mesafe. Muhammed yanında kayınpederi Ebû Bekir olduğu halde son giden erdendi. 24 Eylülde Medine yakınında bir mezra olan Kuba'ya geldiler. Hicret başarıyla tamamlanmıştı. Kısa süre sonra Peygamber Medine'ye girdi ve gelecekteki konutanın yerinin saptanması için devesine baktı. Toplu namazlar için müminlerin toplanma yeri olarak da kullanılan ev ancak bir yıl sonra hazır olabildi, çünkü Peygamberin eşlerinin dairelerini de inşa etmek gerekmişti.

Muhammed'in Medine'deki dinsel ve siyasal etkinliği Mekke döneminden net bir biçimde ayrılır. Bu değişiklik Hicretten sonra gelen surelerde açıkça görülür. Bu sureler esas olarak ummetin²¹ örgütlenmesine ve toplumsal-dinsel kurumlar na

²¹ Watt, *Muhammad at Mecca* s. 115 vd.

²² Bu terimin anlamı ve tarih konusunda bizzat en son çalışma F. M. Denzay "The Meaning of

ilişkendir. İslamın teolojik yapısı Peygamber Mekke'den ayrılırken tamamlanmıştır, ama ibadet kurallarını (namaz, oruç, zekât, hac) Medine'de saptadı. Muhammed en başından beri olağanüstü bir siyasal zeka göstermişti. Mekke'den gelen Müslümanlar (muhacirun) ile Medine'de yeni dını kabul edenleri (ensar) kendisini tek lider ilan ederek kaynaştırdı. Demek ki aşiret bağılıkları nükümsüz kılınmıştı. Bundan böyle teokratik bir toplum biçiminde örgütlenmiş bir tek Müslüman cemaati vardı. Muhtemelen 623'te oluşturulan anayasada (Medine Vesikası), Muhammed "Muhacirun" ile "Ensar"ın (yani ummetin) diğer tüm halklardan ayrı tek bir halk oluşturduğunu ilan etti. Bununla birlikte diğer kabilelerle (uç Yahudi aşiretinin de hak ve ödevlerin, belirledi. Tüm Medine sakinelerinin Muhammed'in girişimlerinden hoşnut kalmadığına kuşku yoktur, ama askeri başarılarla birlikte siyasal saygınlığı da durmadan bayıyordu. Ama kararlarındaki asıl başarıyı Cebrail'in iletmiş yeni vahiyler sağlıyordu."

Muhammed'in Medine'de yaşadığı en büyük hayal kırıklığı, uç Yahudi aşiretinin gösterdiği tepki oldu. Peygamber Hicretten önce Yahudi ibadetine uygun bir biçimde kible olarak Kudüs'ü seçmişti. Medine'ye yerleştikten sonra İsrailoğullarının başka ritüellerini de aldı. Hicretten sonraki ilk yıllarda gelen sureler Yahudileri de İslama çekmek için gösterdiği çabaları kanıtlamaktadır. Ey Ehlilkitap! Resul erin arası kesildiği, bir sırada resulümüz size geldi, ayan beyan açıklamalarda bulunuyor. Bize ne müjdedi geldi ne uyarı, de neyesiniz?" (5:19) Muhammed, kendisini Peygamber olarak tanısalardı, Yahudilerin ritüel geleneklerini korumasına izin vercekti.²⁴ Ama Yahudilerin düşmanca tavırları giderek artıyordu. Kuran'da Muhammed'in Eski Ahit'i bilmediğini kanıtlayan hatırlar buldular.

Kopuş 11 Şubat 624'te Peygambere Müslümanların namaz kılarken kible olarak Kuduse değil Mekke'ye dönmelelerini buyuran yeni bir vahiy münce gerçekleşti (2:144) Muhammed o dahiyane sezgiyle Kâbe'nin İbrahim ile oğlu İsmail tarafından inşa edildiğini bildirdi. (2:127) Ama ataların yaşadığı günahların ardından, tapınak şimdi putperestlerin denetimindeydi. Bundan böyle 'Arap dünyası da kend. Tapına

Ummah in the Qur'an.

²² Muhacirunun yaptığı ilk akında Medineliler bunun bir kışır olduğunu (çünkü hara'n ayının (Receb Aralık 623) gerektirdiği ateşkesi ihlal etdiklerini haykırmıştı. Muhammed e şu ilahlı mesaj geldi: "O ayda savaş büyük bir günahdır. Ama Allah yolundan alıkoymak, O'na ve Mescid-i Haram'a nankorluk etmek, ora halkın oradan sürüp çıkarmak Allah katında daha büyük bir günahdır." (2:217)

²⁴ Krş. Watt, *Mohammad at Mecca*, s. 199 vd.

gına sahip olmuştı ve bu tapınak Kâdûstekinden daha kadımdı. Bu dünyanın kendi tektanrıcılığı vardı artık. Hanîfîye ²⁴ "İslâm bu sayede bir süre için uzaklaştı, kökenlerine, ebediyen geri döndü." ²⁵ Bu kararın hatırı sayılır dinsel ve siyasal sonuçları oldu. Bir yandan Arap birliğinin geleceği güvence altına alınmıştı, diğer yandan ilerde Kâbe çevresinde ²⁶ yürütülecek dışınce çabaları en eskî doayısıyla "gerçek" tektanrıcılığın etkisi altında bir tapınak teolojisiyle noktalanacaktı. Muhammed şimdilik hem Musevîlik hem de Hıristiyanlıkla yollarını ayırmaktaydı. Bu iki "kitaplı dîn" başlangıçtaki saflıklarını korumayı bilememişti. Bu nedenle Allah son Resulünü göndermişti ve nasıl ki Hıristiyanlık Yahudiliğin yerini almışsa İslâm da Hıristiyanlığın yerine geçecekti.

263 Sürgünden Zafere— Muhammed ve muhacirün, geçimlerini sağlayabilmek için, Mekke'lilerin kervanlarına baskınlar düzenlemek zorunda kaldılar. İlk zaferlerini Mart 624'de Bedir'de kazandılar (krş. 3/123). onlar 14, putperestler ise 70 adam yitirdi, 40'da esir verdiler. Hem oldukça büyük olan ganimet hem de esirlerin fidyeleri Muhammed tarafından savaşçılara eşit olarak paylaştırıldı. Bir ay sonra Peygamber, üç Yahudî aşiretinden birini esirlerini ve malının günde birakarak Medine'den ayrılmaya zorladı. Ertesi yıl Müslümanlar Uhud'da 3.000 kişi olduğu tahmin edilen bir Mekke ordusu tarafından yenilgiye uğratıldı, bizzat Muhammed de yaralandı. Ama bu dinsel gerilla savaşının belirleyici aşaması "Hendek" adı verilen savaş oldu. Bu adın verilmesinin nedeni, bir İranînin (Selman) öğütleri üzerine vahakent'in giriş yollarının önüne hendek kazılmasıydı. Rivayete göre 4.000 Mekke'li iki hafta boyunca Medine'yı kuşattı ama bir sonuç alamadılar, sonunda bir kum fırtınası onları darmadağın etti. Muhammed kuşatma sırasında bazı yeni sözde Müslümanların ve Medine'de kalmış son Yahudî aşireti olan Kureyşlilerin kışkırtıcı tavırlarını fark etti. Zaferden sonra Yahudî en ihanetle suç adı ve katledimelerini emretti.

Nisan 628'de yeni bir vahy (48/27), Muhammed'e müminlerin Kâbe'ye hacca gıdebileceğinin güvencesini verdi. Bazıların duraksamalarına karşın müminlerin kervanı kutsa, kente vak'aştı. Mekke'ye girmeyi başaramadılar, ama Peygamber bu

²⁴ Hanîfî Allah'ın birliği ilkesini benimseyen dînî ya da boye bir dînden olan Kur'an'da birçok defa Hz. İbrahim'in "hanîf" olduğu belirtilmiştir —çn.

²⁵ Blachere, *Le problème de Mahomet* s. 104.

²⁶ Örneğin bkz. Henry Corbin, *La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle*.

yarım bozgunu zafere dönüştürdü. Mü'minlerden kendisine Allah'ın resulu olarak b'at etmelerini istedi (48:10). Böyle bir yemine ihtiyacı vardı, çünkü kısa süre sonra Mekke ileri bir ateşkes anlaşması yaptı. Bu anlaşma, küçük dışarıcı görünse de ertes yıl hacca yapabilmelerine olanak tanıyordu. Üstelik Kureyşliler Musulmanlara on yıllık bir barış güvencesi veriyorlardı.

Nitekim Peygamber 629'da 2 000 müminin eşliğinde, müşriklerin geçici olarak terk ettiği kente girdi ve hac farzını yer ne getirdi. İslamın zaferi ufukta görünüyordu, uste ık birçok Bedevî aşireti hatta Kureyş o ıgarşısının temsilcileri İslamı kabul etmeye başlamıştı. Aynı yıl Muhammed Bizans İmparatorluğu sınırlarındaki Mute'ye bir birlik gönderdi. Bu seferin uğradığı başarısızlık onun saygınlığına hiçbir gölge düşürmedi. Mute İslamın hangi ana yöne doğru vaaz edilmesi gerektiğini gösteriyordu, Muhammed'in ardıları bunu iyi anladılar.

Peygamber Ocak 630'te nıvayete göre 10 000 adamla birlikte ve Mekkelilerin düşmanı bir aşireti desteklediği bahanesiyle ateşkesi bozdu ve kimsenin burnu kanamadan kenti işgal etti. Kabe'nin patılar, kırıldı. Sunak temizlendi ve müşriklerin tüm ımtıyazları kaldırıldı. Kutsal kente hakim olduktan sonra, Muhammed çok büyük bir hoşgörü gösterdi. Adam edilen en amansız atı düşmanı dışında kendi adamına Mekke sakinlerinden öç almayı yasakladı. Hayranlık uyandıran siyasal sezgilerle kulak veren Muhammed teokratik devletin başkenti Mekke'ye yerleştirmede, hacdan sonra Medine'ye döndü.

Ertesi yıl, 631'de Peygamber hacca gımede ama kendisini temsil etmek üzere Ebû Bekir'i gönderdi. Bu vesileyle yeni bir vahiye aracılığıyla, Muhammed şirke karşı tam bir savaşı ilan etti. "Allah da Onun elçisi, de müşriklerden kesinlikle uzaktır. O haram aylar çıktığında artık müşrikleri, kendilerini bulduğunuz yerde öldürün. Tövbe eder namazı gereğince kılar. Zekatı verirlerse yollarını açın onların. Kesin olan şu ki, Allah Gafurdur. Rahîmdir. Eğer müşriklerden biri senden güvence dilerse/senin yanına gelmek sana komşu olmak isterse, ona güvence verip yaklaşma isteğini kabul et ki Allah'ın kelamını dinleyebilsin. Sonra da onu güvenli gördüğün yere kadar gözet. Böyle yapmanın gerekçesi şudur. Bunlar bilmeyen bir topluluktur" (9:36).⁴⁷

⁴⁷ Tektarıncılara "ehakıap'a gence Muhammed onlara bir başka vesileyle Tevratı İncil'i ve Rabbinizden size ndinleri" tam uygun olanı gerektiğini hatırlatır. "Şu bir gerçek ki, iman edenler Yahudiler Sâbiiler ve Hristiyanlardan Adana ve ahiret gününe naniip barışa vone-lik işiyınık yapanlar için korku yoktur. Tasalanmayacaklardır onlar" (5:68-69).

Muhammed sanki bir onsezinin etkisindeymiş gibi Şubat Mart 632'de Mekke'ye gitti. Bu onun son hacıydı. Bu vesileyle hac ibadetinin tüm ayrıntılarını titizlikle belirtti ki bu kuralara bugün de uyulmaktadır. Cebrael ona Allah'ın şu sözlerini bildirdi: "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nâmeti mi tamamladım ve sizin için din o arak ismi seçtim." 53 Hadise göre, bu Veda Haccı'nın sonunda, Muhammed şöyle haykırarak "Rabbim, görevimi yerine getirdim mi?" ve kalabalık yanıtlamıştı: "Evet! İyî yerine getirdin!"

Mayıs 632'nin son günlerinde Medine'ye dönen Muhammed hastalandı, 8 Haziranda, en sevdiği eşi Ayşe'nin kollarında öldü. Lâzımı çok buyuktu. Rivayete göre bazıları Peygamberin ölümünü kabullenmeyi reddetmişti, tıpkı İsa gibi Muhammed'in de göğe çıktığına inanıyorlardı. Cesedi mezarlığa değil, Ayşe'nin daireesindeki bir odaya gömüldü. Bugün burada Müslümanlar açısından neredeyse Kâbe kadar kutsal bir anıt yükselmektedir. Halife seçilen Ebû Bekir müminlere seslendi: "Eğer birisi Muhammed'e taparsa Muhammed olur ama eğer birisi Allah'a taparsa, Muhammed yaşar ve ömre."

264. Kuran'ın Mesajı— Dinler tarihi ve dünya tarihinde Muhammed'in girişimiyle karşılaşılabilir başka bir örneğe rastlanmaz. Mekke'nin fethi ve teokratik bir devlet kurulması, Peygamberin siyasal dehasının dinse dehasından geri kalmadığını göstermektedir. Gerçi koşullar öncelikle de Mekke oligarşisi içindeki çelişkiler—Peygamberin lehine çalışmıştı. Ama Muhammed'in ne teolojisi, ne vaazı ve başarısı ne de yarattığı eserin yanı sıra İslamın ve Müslüman teokrasisinin kalıcılığı bu koşullarla açıklanabilir.

Peygamberin doğrudan ve dolaylı yollardan Yahudilerin ve Hristiyanların bazı dinsel anlayış ve ibadetlerini bildiğine kuşku yoktur. Hristiyanlık konusunda daha çok yaklaşıklık bilgileri sahiptir. İsa ve Meryem'den söz etmekle birlikte, yaratılmış olduklarına göre (3:59), tanrısal bir doğaya sahip olmadıklarını belirtir (5:16-20). Birçok yerde İsa'nın çocukluğuna maceralarına ve Havarilerine ("Ensar") göndermeler yapar. Muhammed, Yahudilerin kanısının aksine ve hem Gnostikler hem de Doketistlerle uyum içinde, İsa'nın çarmıha geri mesameli ve ölümünü yadsır.²⁸ Bununla birlikte Muhammed, İsa'nın Kurtarıcı rolünü Yeni Ahit'in mesajını, Hristiyan sakramentlerini ve Hristiyan sırmı hakkında ılgı sahibi değildir. Peygamber Hristi-

²⁸ "Oysa ki onu öldürmediler"nu asmadılar da sadece o onlara benzer gösterildi. Tam aksine Allah onu kendisine yükseltti" (4:157-158).

ı yan teşlisini Allah-İsa-Meryem diye sayar. bilgi kaynakları muhtemelen Meryem'e aşırı biçimde tapınılan Habeşistan Monofizit Kilisesini bilmektedirler.²⁹ Diğer yandan Nestorülükün bazı etkileri de ayrıt edilmektedir, ölümün ruhu tamamen bilinçsiz kıldığı ve din şehitlerinin derhal cennete taşındığı inancı buna bir örnektir. Aynı şeklide vahyin artı ardı bir dizi halinde inmesi, anlayışı, birçok Yahudi-Hristiyan Gnostik mezhep tarafından da paylaşılar.

Ama hiçbir dış etki ne Muhammed'in vecdini ne de vaazının yapısını açıklamaya yeter. Hesap gününün yakın olduğunu bildiren ve Allah'ın tanrı önünde insanın yalnız kalacağını hatırlatan Muhammed, aşiret ilişkilerinin dinse açıdan boşluğunu göstermiştir. Ama bireyler dinsel nitelikli yeni bir cemaat ümmet içinde yeniden bütünleşmiştir. Demek ki bir yandan Arap ulusunu yaratırken, diğer yandan da Müslüman yayılmasına münafıkların topluluğu etnik ve ırksal sınırların ötesine taşıtarak genişletme olanaklarını vermiştir. Ezelden beri aşiretler arası savaşlarda harcanan enerji, müşriklere karşı dış savaşlara, Allah adına girişilen ve tektarıncılığın mutlak zaferi için yurutulan savaşlara yönlendirilmiştir. Bununla birlikte göçebe aşiretlere özellikle de Mekkelilere karşı açtığı seferlerde Muhammed zaferi, silahlardan çok usta pazarlıklarla kazanarak ardından gelen halifeler için de ibret alınacak bir örnek oluşturmuştur.

Son olarak Kuran'ı tebliğ ederek yurttaşların, diğer iki "ehl kitap" düzeyine yükseltmiş ve Arapçayı (henüz okumenik bir kültürün dili olmasa da) nem liturjik hem de teolojik bir dil olarak soyulaştırmıştır.

Dinsel yapıbilim açısından Muhammed'in mesajı Kuran'da formüleleştirildiği biçimyle mutlak tektarıncılığın en katıksız ifadesini temsil etmektedir. Allah tek Tanrı'dır, tamamen özgür, her şeyi bilen ve gücü her şeye yetendir, yerin ve göklerin ve var olan her şeyin Yaratıcısıdır ve "Yaratışta/yaratmışlarda dilediğini artırır" (35/1). Bu sürekli yaratılış sayesinde ki, gece ile gündüz birbirini ardınca gelir, gökten su indirilir ve gemiler "denizde yuzup gider" (2/164). Başka bir deyişle Allah yalnızca kozmik ritimleri değil, insanın eserlerini de yönetir. Ama tüm davranışları yalnızca kendi kararlarına bağlı olduğu için özgür, son tahlilde keyfidir. Allah kendisiyle çelişmekte serbestir. Balı surelerin yürürlükten kaldırılmasını hatırlayın (5/260).

İnsan ilk gunahıtan ötürü değil, basit bir mahluktan başka bir şey olmadığı için

²⁹ Krş. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme* s. 209-210. "Rah" ("Spirtum") anlamına gelen sözcüğün Sami dillerinde dilsel olduğunu da hesaba katmak gerek.

zayıftır ayrıca Allah'ın son resulüne iletildiği vahyin ardından yeniden kutsallaşmış bir dünyada yaşamaktadır. Her davranış -fizyolojik, ruhsal, toplumsal, tarihsel-, Allah sayesinde gerçekleştiği için, onun yetki alanına girer. Dünyadaki hiçbir şey Allah'tan bağımsız, serbest değildir. Ama Allah Rahim'dir ve Resulü de önceki iki tektanrıcılıktan çok daha basit bir din vaaz etmiştir. İslam bir Kâise oluşturmaz ve ruhban sınıfı yoktur. Her yerde ibadet edilebilir. Her bir tapınakta ibadet edilmesi şart değildir.³⁰ Dinsel yaşam aynı zamanda fıkıh kuralları olan kurumlar, özellikle de "İmanın Beş Şartı" tarafından düzenlenir. En önemli farz *salât*, yani günde beş vakit kılınan namazdır. İkincisi *zekat*, yani zorunlu bağışlardır. Üçüncü şart olan *savm* tüm Ramazan ayı boyunca şafaktan günbatımına kadar tutulan orucu ifade eder, dördüncüsü *hac*, beşincisi de kelime-i şahadet tir. "Eşhedu en lâ ilâhe illa lah ve eşhedu enne Muhammeden abdühü ve resulühü".

İnsanın kolaylıkla yanlış yapabileceği göz önünde tutulduğu için, Kuran ne çileyi ne de manastır yaşamını teşvik eder. Ey Âdemoğulları! Tüm mescitlerde süslü, güzel giysileriniz, kuşanınız, yiyeceğinizi sakat ısraf etmeyiniz" (7:31). Her ne olursa olsun, Kuran yalnızca cehlere veya kâmililere değil tüm insanlara seslenir. Muhammed meşru eşlerin sayısını dörtle sınırlar (4:3) ama odalık ve cariyelemin sayısını belirlemez.³¹ Toplumsal farklılıklar ise kabul edilir, ama ummet içinde tam maiminler eşittir. Kolelik kaldırılmaz, banuna birlikte kolelerin durumu Roma İmparatoru'ğundakinden daha iyidir.

Muhammed'in politikası "Eski Ahıtın çeşitli kitaplarında anlatılanlara benzer; doğrudan veya dolaylı olarak Allah'tan eslenmiştir. Evren tarihi, Allah'ın kesintisiz tezahürüdür, kâfirlerin zaferleri, bile Allah'ın takdirdir. O halde tektanrıcılığı tüm dünyaya kabul ettirmek için topyekün ve sürekli bir savaş (cihad) kaçınılmazdır. Her ne olursa olsun, savaş irtidâddan ve kargaşadan daha iyidir.

Kabe'de -"Beytullah," Allah'ın Evi olarak kabul edilir- gerçekleştirilen ibadetler ve Hac, Muhammed'in vaaz ettiği mutlak tektanrıcılıkla çelişir gibi görünmektedir.

³⁰ Banu'nla birlikte müminlerin Cuma öğle namazlarında kamusal bir yerde toplanmaları tavsiye edilir, 62:9.

³¹ Bu sözler Kuran'da kelimesi kelimesine yer almaz ama anlamı Kuran'ın her yerinde mevcut tur kırış Watt, *Muhammed at Medina* s. 308.

³² Bazı şarkıyâtlar Avrupa'daki eşitliklerini, banu'nun Cahiye cöneminin cinsel anarşisine karşı, yasa yine de bir iletileme olduğuna soyeyerek yanıtlarlar. İslamın bu şekilde doğrulanması "sosyolojik ve ahlaki düzeylerde geçerli olsa da Kuran'daki ecoloji açısından boşuna bir çaba, hatta bir kufurdur. Vahyin hiçbir aşırısı, doğrulanma" ihtiyacı daymaz.

Ama daha yukarıda belirttiğimiz gibi § 262 Peygamber İslam İbrahim geleneğiyle bütünleştirmek istemiştir. Kararı da mevcut diğer simge ve senaryoların yanı sıra –Kutsal Kitap miras başmelek Cebrail'in rolu vb– daha sonraki teoloji ve tasavvuf tasavvuf sürekli yeni değerler yaratacak ve yeni yorumlar getirecektir. Birçok tefsiri ve spekülasyonu meşrulaştırmak için kullanacak hadislerde aktarılan sözlü geleneği de ayrıca dikkate almak gerekir. Allah her zaman tek ve mutlak Tanrı konumunu koruyacak ve Muhammed en eksiksiz Peygamber olacaktır. Ama tıpkı Musevilik ve Hristiyanlık gibi, İslam da belli araçları ve şefaatçileri kabullenmek durumunda kalacaktır.

265. İslamın Akdeniz ve Yakındoğu'yu İstilası— İbraniler ve Romalılarda olduğu gibi İslam da –özellikle ilk aşamasında– tarihsel olayları kısal bir tarihin bölümleri olarak görür. Bunlar İslamın önce ayakta kalmasını sonra da genişlemesini sağlayan ilk halifelerin (Hulefâ-ı Râşidîn) kazandığı göz kamaştırıcı askeri zaferlerdir. Ayakta kalma dediğimiz çünkü gerçekten de Peygamber'in ölümlü yeni dinin sonuna getirebilecek bir krize yol açmıştı. Sonunda Müslümanların çağdaş tarafından kabul edilen bir hadise göre Muhammed yerine kimin geçeceğini belirlemedi. Onun en sevgili eşi Ayşe'nin babası olan Ebû Bekir, Peygamber daha toprağa verilmeden halife seçildi. Diğer yandan Muhammed'in en çok kızı Fatma'nın kocası, hayatta kalmış yegâne erkek torunları olan Hasan ile Huseyin'in babası, Ali'yi sevdiği de biliniyordu. Bu nedenle Muhammed'in atamaları kendi yerine Ali'yi seçecekti. Ama Ali ve yandaşları ummetin birliğini korumak adına, Ebû Bekir'in seçilmesini kabul ettiler. Ebû Bekir epey yaşlı olduğu için Ali kısa süre sonra onun yerine alacağından kuşku daılmıyordu. O an için asıl önemli olan, İslam açısından çok tehlikeli olabilecek bir krizden sakınmaktır. Bedevi kabileleri kopmaya başlamıştı bile bununla birlikte Ebû Bekir hemen garişigü seferlerle onlara boyun eğdirmeyi başardı. Hemen ardından halife. Bızanısa İbî olan zengin Suriye eyaletine karşı akan arduzenledi.

Ebû Bekir iki yıl sonra, 634'te öldü ama ömeden önce Ömer'i halefi olarak belirlemiştir. Bu büyük strateji ustasının halifeliği sırasında 634-644 Müslümanların zaferleri baş döndürücü bir hızla birbirini izledi. Yemük savaşında yenilen Bizanslılar 636'da Suriye'yi terk ettiler. Antakya 637'de düştü ve aynı yıl Sasani İmparatorluğu yıkıldı. Mısır 642'de Kartaca ise 694'te fethedildi. Daha VII yüzyıl sona ermeden İslam, Kuzey Afrika'ya, Suriye ve Filistin'e, Küçük Asya'ya, Mezopotamya ve Irak'a egemendi. Yalnızca Bizans direnmeyi başardı, onun da toprakları çok küçülmüş-

tu³

Yine de bu benzersiz başarıları karşın ummetin birliği ciddi tehdit altındaydı. Bir Acem kolünün ölümü, bir biçimde varacağı Omer, halefini seçmek üzere Peygamberin sahabesinden altı kış.vi saptama zamanını buldu. Bu altı kış. Ali'yi ve ona sadık olanlar, *(Şia Ali)*, tam karşılığı Ali'nin taraftarları veya *şia*, şühk yok sayarak, Peygamberin diğer damadı, Osman'ı (644-656) halife seçtiler. Muhammed'in eski hasımları olan aristokratik Emevi aşiretinden gelen Osman, imparatorluğun kılt mevkilerini Mekke ileri gelenlerine dağıtı. Mısır ve Irak garnizonlarındaki Bedevilerin Osman'ı katletmesinden sonra Ali Medinehler tarafından halife ilan edildi. Peygamber ailesi ve onun soyundan gelenler dışında hiçbir halife'yi tanımayan Şiler açısından Ali ilk gerçek halife'di.

Bu arada Ayşe ve Mekke'li birçok onder Ali'yi Osman'ın öldürülmesine suç ortaklığı etmekle suçladılar. İlk taraf Ayşe'nin devesi etrafında cereyan ettig. için Cemel savaşı diye bilinen çalısmada karşı karşıya geldi. Ali başkentini Irak'ın bir garnizon kasabasına (Kufe) kurdu ama tartışmalı bir şekilde Peygamberin kayınpederi ve Osman'ın amcaoglu, Suriye valisi Muaviye Ali'nin halife'liğ.n. tanımadı. Savaş kaybedeceklerini anlayan Muaviye askerleri mızraklarının ucuna Kuran taktılar. Ali Kuran'ın hakemliğine başvurulmasını kabullendi ama vekili tarafından iyi savunulmayınca, hakından vazgeçmek zorunda kaldı. Zaaf gösteren bu davranışının ardından o zamandan beri Hancılar diye tanınan bazı militanlar onu terk etti. Ali 661'de öldürüldü ve sayıları yice azalmış taraftarları büyük oğlu Hasan'ı Halife ilan ettiler. Daha önce Suriyeliler tarafından Kuduste halife seçilmiş Muaviye, Hasan'ı görevinden onun adına feragat etmeve ikna etti.

Muaviye yetenekli bir komutan ve karma bir siyasetçiydi, imparatorluğu yeni den örgütledi ve ilk halife hanedanı olan Emeviler'i kurdu (661-750). Ama Ali'nin ikinci oğlu Huseyin 680'de Irak'ta Kerbelada ailesinin hemen tüm üyeleriyle birlikte katledilince ümmeti birleştirmek yönündeki son şans da yitirildi. Şiler onların bu şekilde şehit edilmesini hiçbir zaman affetmedi ve bu olay yüzyıllar boyunca

³³ Arapların bu baş döndürücü istilası yerinde bir tespitle Batı Roma İmparatorluğu'na yakın barbar akınlarının son dalgası olarak betimlenmiştir. Yine de Araplar, barbarlardan farklı olarak çöl sınırında yeni kurmuş garnizon kasabalarına yerleşmektedir. Boyun eğdiren nüfus grupları belli bir haraç (cizye) karşılığında din ve adetlerini koruyabiliyordu. Ama kent nüfusunun büyük bir bölümü özellikle de memurlar ve entelektüeller İslamı kabul edince durum nispeten ölçüde değişecekti.

hukum süren halifeler taraf ndan vahşice bastırılan isyanlara neden oldu. Şîi cemaatler ancak X. yüzyıldan itibaren muharrem ayının ilk on gününe boyunca İmam Hüseyin'in trajik ölümüne anmak için törenler düzenleme iznini alabildiler.³⁴

Demek ki Peygamberin ölümünden 30 yıl sonra İmmet üç parçaya bölünmüştü ve bu bölünmüşlük bugüne dek süregelmiştir. Müminlerin çoğunluğunu oluşturan ve egemen halifenin yönetimini kabul eden Sünnîler yani sünnet yandaşları, ilk "gerçek" halife Ali'nin soyuna bağlı kalan Şîiler yalnızca ummetin kendi önderini seçme hakkına ve ağır günahlar işlerse görevden alma ödevine sahip olduğunu kabul eden Hariciler ile de göreceğimiz gibi (bkş. bkz. XXXV), bu hıziplerden her biri şu veya bu ölçüde dinsel kurumların Müslüman İlahiyatının ve tasavvufun gelişmesine katkıda bulundu.

İlk halifeler tarafından kurulan İmparatorluğun tarihine gelince, en önemli olayları hatırlatmakla yetmeli. Askeri yayılma 715'e kadar sürdü, o tarihte Türkler bir Arap ordusunu Amu Derya bölgesinden ayırmak zorunda bıraktı. 717'de Bizans'a karşı açılan ikinci deniz seferi ağır kayıplarla sonuçlandı. 733'te Frankların kralı Charles Martel, Arapları Tours yakınında ezdi ve Pirenelerin ötek tarafına çekilmeye zorladı. Arap İmparatorluğunun askeri üstünlüğü artık sona ermişti. İslamın gelecekteki istila ve fetihleri başka etnik köklerden gelen Müslümanların eseri olacaktı.

İslam, başlangıçtaki bazı yapılarını değiştirmeye başladı. Zaten bir süredir Muhammed'in tanımladığı şekliyle cihad hedefinden –müşriklere İslamın kabul ettirilmesi– sapılmıştı. Arap orduları müşrikler daha ağır bir haraca bağlayabilmek için dinlerin kabul ettirmeden boyun eğdirmeyi tercih ediyorlardı. Üstelik ihtida edenler Müslümanlarla aynı naklardan yarar anamıyordu. 715'ten itibaren Araplarla yeni ihtida edenler arasındaki gerilim sürekli arttı. Yeni Müslümanlar kendilerine Araplarla eşitlik vaat eden her türlü ayaklanmayı desteklemeye hazır. Yıllar süren kargaşa ve silahlı çatışmaların ardından Emevîler hanedanı 750'de devrildi ve yerine başka bir önemli Mekke ailesi olan Abbasiler geçti. Yeni halife zaferi özellikle Şîilerin yardımı sayesinde kazandı. Ama Aliye inananların durumu değişmedi ve ikinci Abbasi halifesi Mansur (754-775) bir Şîi isyanını kanla bastırdı. Buna karşılık Abbasiler döneminde Araplarla yeni ihtida edenler arasındaki fark kesin olarak silindi.

İlk dört halife, halifelğin merkezini Medine'de tutmuştu. Ama Muâviye İmpara-

³⁴ Bu konuda bkz. Earle H. Waugh "Muharram Rites: Community Death and Rebirth".

torluk başkentini Şam'a taşıdı. O'ndan başlayarak tüm Emeviler sultanatı boyunca Helenistik Acem ve Hristiyan etkileri giderek arttı. Bunlar özellikle dinsel ve dindışı inmarî alanlarda kendilerini gösteriyordu. İlk büyük Suriye camilerinde Hristiyan kiliselerinin kubbesi kullanıldı.³⁵ Saraylarda konaklarda bançelerde duvar bezemelerinde mozaikte Helenistik Yakındoğu modellerine öykünüldü.³⁶

Abbasiiler Doğu ve Akdeniz kültürü mirasının özümsemesini sürdürüp geliştirdiler. İslam, barokraşiye ve ticarete dayalı bir kent uygarlığı yaratıp örgütledi. Halifeler dinsel işlevlerinden vazgeçti, müminlerin gündelik sorunlarını çözme işini, ulemaya bırakıp tek başlarına saraylarına çekildiler. 762'de yeni bir başkentün Bağdat'ın kurulması Arap ağırlıklı İslamın sonuna işaret eder. Dört eşit parçaya bölünmüş bir çember şeklindeki kent, imparatorluğun merkezi ve bir *imago mundi*'dir. Dört kapısı, mekânın dört yönünü temsil eder. En uğurlu, gezegen olan Jüpiter Bağdat'ın "doğum"una belirlemiştir, çünkü çalışmalar bir Acem münecçinin saptadığı günde başlatılmıştır.³⁷ Mansur ve halefleri Sâsânî imparatorlarının tüm şatafatıyla tahta kurulmuştu. Abbasiiler esas olarak çoğunluğu Acem kökenlilerden oluşan bürokrasiye ve İran askeri aristokrasisi içinden devşirmiş hükümdarlık ordusuna dayanıyorlardı. Kitle halinde İslamı kabul eden İranlılar Sâsânî siyaset, idare ve teşkilat modellerine geri döndüler. Mîmariye de Sâsânî ve Bizans üslupları hâkim oldu.

Bu aynı zamanda Suriyanice aracılığıyla Yunan filozoflarının nekimlerinin ve şımyacılarının eserlerinin çevrildiği bir çağdı. Harunur-Reşid (788-809) ve haleflerinin döneminde geç antikçağ Akdeniz uygarlığı Arapça temelli ilk rönesansını yaşadı, bu rönesans Abbasiilerin teşvik ettiği İran kökenli değerlerin³⁸ özümsemesi sürecini –kim zaman ona münalefet ederek– tamamladı. Bu keşiflerin ve bu karşılaşmaların Müslüman maneviyatının gelişim üzerindeki sonuçlarını ileride göreceğiz (böl. XXXV).

³⁵ Krş. E. Baldwin Smith, *The Dome*, s. 41 vd.

³⁶ Bkz. U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica* ve özellikle s. 23 vd. 105 vd.

³⁷ Bkz. Charles Wendel, *Baghdad Imago Mundi*, s. 122.

³⁸ Takenmez İran bağdaştırmaçılığı'nın yaratıcıları söz konusuydu tabii ki (krş. § 212).

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 259. İslam öncesi Arabistan inanç ve Arap kültürleri hakkında İrfan Şahid *The Cambridge History of Islam*, 1 (1970), s. 3-29'da kısa ve açık bir sunum bulunmaktadır. Ayrıca bkz. H. Lammens, *Le perceau de l'Islam* (Roma, 1914) aynı yazar, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Beyrut, 1928), W. Coske., *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber* (Köln, 1953) F. Gabrielli (ed.) *L'antica società beduina* (Roma, 1959) F. Altheim ve R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, 1-3 (Berlin, 1964-1968), M. Gaddi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto* (Floransa, 1951), J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam* (Louvain, 1951).

İslam öncesi Arabistan dinleri hakkında bkz. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 3 baskı, (Berlin, 1961), G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 2 baskı, (Louvain, 1951) A. Jamme "Le pantheon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques," *Le Muséon* 60, 1947 s. 57-147 J. Henninger, "La religion bedouine préislamique," *L'antica società beduina* içinde, s. 115-140 Mana Höfner "Die vorislamischen Religionen Arabiens," H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph, *Die Religionen Assyriens, Arabiens und der Mandäer* içinde (Stuttgart, 1970) s. 233-402 Cuneit Arabistan'ın yazıtları ve anıtları *Corpus des inscriptions et antiquités sud arabes* içinde yayımlanıp analiz edilmiştir (Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, Louvain, 1977).

Ruhlara inanç hakkında, karşı J. Henninger "Gesterglaube bei den vorislamischen Arabern," *Festschrift für P. J. Schenbesta* (Freibourg, 1963) s. 279-316

Üç tanrıça —Lat, Menat ve Lizza hakkında bkz. M. Höfner "Die vorislamischen Religionen," s. 361 vd, 370 vd ve J. Henninger, "Leber, Sternkunde u. Sternkult in Nord- und Zentralarabien," *Zent f. Ethnologie* 79, 1954, s. 82-117, özellikle s. 99 vd.

İslam öncesi Allah ve tapımı hakkında bkz. *Shorter Encyclopedia of Islam* (ed. H. A. R. Gibb ve J. H. Kramers, Leyden, 1961) s. 33 M. Höfner "Die vorislamischen Religionen," s. 357 vd aynı yazar, *WdM* 1, 1965, s. 420 vd J. Chelhoud İslam öncesi ve sonrasında Arapların dini hakkında iki önemli katkı yapmıştır *Le sacrifice chez les Arabes* (Paris, 1955) *Les structures du sacré chez les Arabes* (1965).

İlk mahsul sunguları hakkında bkz. Joseph Henninger *Les fetes du printemps chez les Sémites et la Pâque israhélite* (Paris, 1975) s. 37-50 eksiksiz bir kaynakçayla birlikte. Bkz. aynı yazar "Zum Verbo. des Knochenzerbrechens bei den Semiten," *Studi. Giorgio Levi de la Vida* (Roma, 1956) s. 448-459 aynı yazar "Menschenopfer bei den Araber," *Anthropos*, 53, 1958, s. 721-805 W. Robertson Smith'ın geliştirdiği ve Aziz Nilus'ın İslam öncesi Araplara ilişkin bir yıküsünün de yansıttığı, eski Samilerdeki genel kurban kuramı. Karl Heussi *Das Nilusproblem* (Leipzig, 1921) ve J. Henninger "Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine Brauchbare religions-geschichte liche Quelle?" *Anthropos* 50, 1955 s. 81-148'de tartışmıştır.

Kadim Arabistan'da ve İslam'da ay tapımı hakkında bkz. Maxime Rodinson *La Lune Mythes et Rites* içinde (Sources Orientales 5, Paris, 1962) s. 153-214 (zengin kaynakça).

İslam öncesi antikçağda ve İslam döneminde Mekke'ye hac yolcu uçu hakkında bkz. J. Gaudelroy Demombynes *Le Pèlerinage à la Mecque* (Paris, 1923); Muhammad Hamidullah *Les Pèlerinages* içinde (Sources Orientales 3 1960) s. 87 vd. J. Henninger "Pèlerinages dans l'ancien Orient" *Suppl. au Dictionnaire de la Bible* c. VII fas. 38 sat. 567-584 Paris 1963

Kâbe hakkında bkz. M. Hönner'in özlü sunumu "Die vorislamischen Religionen," s. 360 vd. ve *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 192-198'deki "Ka'ba" maddesi. Ayrıca bkz. § 263'te belirtilen kaynakça

Kadın Arabistan'ın bu tapın- simge ve mitlerinin ilginçliği daha sonradan halk dindarlığı ve mitolojileştiren imgelemi tarafından onlara yüklenen yeni değerlerden kaynaklanmaktadır

Muhammed'in yaşamı ve faaliyetleri üzerine kaynaklar öncelikle Kuran ve hadislere dayanarak yazılmışlardır. İbn Hışam'ın (ö. 822) kısa tip açıklamalar eklediği İbn İshak'ın (ö. 768) *el-Sire'si* ("Hayat") ve Vakıdî'nin (ö. 822 *Magazi'si* ("Seferler")) daha önemli olan birincisi Alfred Guillaume tarafından çevrilmiştir *The Life of Muhammad A Translation of (Ibn Ishaq's) Sirat Rasûl Allâh* (Londra 1955). Bununla birlikte şîret içinde yer alan birçok bölümün efsanevi nitelikte görüldüğünü belirtmekte yarar var. Örneğin Muhammed'in kervanlarla Suriye'ye yaptığı yolculuklar, Hims'yan keşiflerle karşılaşması vb.

Muhammed'in en son ve en iyi yaşamoyukleri arasında şu eserler ayrı bir yeri hak ediyor. Tor Andrae *Mohammad, the Man and His Faith* (Londra 1936, tekrar basım, New York 1960). Peygamberin tebliğindeki eskatolojik unsur üzerinde durur. Régis Blachère *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (1952) bugünküteki boşukları gösterir. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953) ve *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956). Muhammed'in tebliğinin toplumsal ve siyasal sonuçlarını ayrıntılarıyla inceler ve onun siyasal dehasını ortaya koyar. Aynı yazar *Muhammad, Prophet and Statesman* (Oxford 1961). Yukarıda belirtilen iki cildin birleştirilmiş ve kısaltılmış hali Maurice Gaudelroy-Demombynes *Mahomet* (Paris, 1957). XIX. yüzyıl sonunun pozitivist tarih yazımını yansıtan bir eser. Maxime Rodinson, *Mahomet* (1965) gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı (1969) aynı yazar, "The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam," *Diogenes*, No 20 1957 s. 28-31 (sosyolojik yaklaşım). Ayrıca bkz. Martin Lings, *Muhammed His Life Based on the Earliest Sources* (New York 1983). Muhammad Hamidullah'ın iki ciltlik eseri, *Le Prophète de l'Islam 1. Sa Vie, 2. Son Œuvre* (Paris, 1950) içerdiği zengin belge kulllanıma karşın, kulanılır gibi değildir.

Kuran Avrupa'nın önemli dilenne birçok kez çevrilmiştir. Bizi şu çevirilerden yararlandı. Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 cilt (Londra, 1955), kimi arkaizmlere başvursa da, edebî açıdan en başını bulan çeviri budur. Richard Bell, *The Qur'an*, 2 cilt (Edinburgh) daha doğru bir çeviri sunsa da okunması daha zordur. *Le Coran. traduction selon un essai de recensement des sources*, 2 cilt (Paris 1947 1950). Régis Blachère'in bu çevirisinin birinci cildi *Introduction au Coran* ismiyle 1959, yeniden basılmış ve çeviri notlar azaltılarak 1957'de yeniden yayımlanmıştır. *Le Coran* Eserin bütün çok sayıda Fransız ve yabancı şarkiyatçı tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Bu kitabın Fransızca baskısında Kuran alıntı animızı D. Masson'un çevirisinden yaptık (Bibliothèque de la Pléiade 1967, İngilizce baskısında ise R. Blachère, Bell ve Arberry çevirilerine başvurduk.

İlk müminlerin ezberledikleri vahiyler Muhammed yaşarken yaz ya geçirilmmişti. Ama surelerin tek bir "Kitap" halinde toplanması Peygamberin damadı üçüncü halife Osman'ın emniyle gerçekleştirildi (644-655). Sureler zamandan önce bir sıra izlenmez, en uzunlar başa, en kısıtları ise sona konmuştur.

Kuran metninin geliştirilmesi üzerine bkz. A. Jeffery *Materials for the History of the Text of the Qur'an* (Leyden 1957); R. Blachère *Introduction au Coran*, birçok yerde; John Barton *The Collection of the Quran* (Cambridge 1977); John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford 1977).

Muhammed'in ilk vecdler hakkında bkz. Tor Andrae *Mohammed* s. 34 vd. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 39 vd. Arthur Jeffery *Islam: Muhammad and His Religion* (New York 1958), s. 15-21 de alıntılanmış ve çözümlenmiş metinler.

Medine'den önce inen surelerde Cebrai' den söz edilemez. Belki de Muhammed başlangıçta doğrudan Allah'ı gördüğüne inanıyordu. Krş. Watt s. 42. Muhammed'in vecd deneyimleri kâhın emniinden farklıydı. Bununla birlikte Muhammed de upkî kâhınlar gibî vahiy beklerken başını harmanıyesıyla örtüyordu. Krş. Kuran 73:1-74:1. Zaten burada birçok Doğu ve Akdeniz falcılık türüne özgü ritüel bir tavır söz konusudur.

Hanfler hakkında bkz. Tor Andrae *Les Origines de l'Islam et le Christianisme* (Almancadan çeviri, Paris 1955) s. 39-65. N. A. Fars ve H. W. Glidden, "The Development of the Meaning of the Koranic Hâmîf," *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19-1930 s. 1-13. Watt, *Muhammad at Mecca* s. 28 vd. 96, 162-164.

§ 260. Arapların tekstannıcı eğilimleri hakkında bkz. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 215 vd.

Muhammed'in tekstannıcılığın çeşitli evreleri hakkında bkz. C. Brockelmann "Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus," *ARW* 21 1922 s. 99 vd. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 63 vd.

Vahiyleri halka tebliğ etme b.ayr.ı hakkında bkz. Watt *Muhammad at Mecca*, s. 48 vd'da alıntılanan ve yorumlanan sureler.

Arabisan'da Hristiyanlık ve Muhammed üzerindeki olası etkileri hakkında bkz. Richard Bell *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (Londra 1926); Tor Andrae *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, s. 15-38, 105-112, 201-211. Joseph Henninger *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* (Schöneck, 1951). J. Ryckmann "Le Christianisme en Arabie du Sud pré-islamique," *Atti de Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964.

Muhammed'in vaaz ett.ğ. eskatoloji hakkında bkz. Paul Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde: Étude critique sur l'Islam primitif*, Paris 1911-1912. zengin belge kullıy.ı açısından yararlıdır, ama yazarın tezi kabul görmemiştir. Tor Andrae *Mohammed* özellikle s. 53 vd. Ölüm, ölümden sonraki hayat ve diriliş hakkındaki düşünceler için bkz. Thomas O'Shaughnessy *Muhammad's Thoughts on Death: A Thematic Study of the Qur'anic Data* (Leyden 1969); Ragnar Ekland, *Life Between Death and Resurrection According to Islam*, doktora tez. (Uppsala 1941); M.

Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, s. 443 vd. Alford T. Welch, "Death and Dying in the Qur'an," Frank E. Reynolds ve Earle H. Waugh, ed. *Religious Encounters with Death* (University Park ve Londra 1977), s. 183-199.

Uçtanrıça hakkındaki ayetlerin iptali üzerine bkz. Watt, *Muhammed at Mecca*, s. 103 vd. Bu iptal daha sonra öze bir dogmatik ilahiyat öğretisine yol açmıştır. bkz. Jeffery, *Islam*, s. 66-68'deki bazı metinler.

§ 261 Bir Elçinin "Kutsal Kitap" getirmek üzere göğe çıkması şeklindeki mitoloji, senaryo hakkında bkz. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (Uppsala, 1950), aynı yazar, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension* (Uppsala, 1955).

Mirac (başlangıçta "merdiven" daha sonra "göğe yükseliş" ve daha da özel olarak Muhammed'in göğe yükselişi anlamına gelen terim) hakkında bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ilgili madde, s. 381-384. G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, s. 76 vd., Alexander Altman, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca-New York, 1969), s. 41-72 ("The Ladder of Ascension").

Musulmanın eska oleyisi ve onun Dante üzerindeki olası etkileri hakkında bkz. Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana e la Divina Commedia* (2 baskı, Madrid 1941). E. Cerulli, il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia. Studi e Testi 150 (Vatikan 1949) aynı yazar, *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*. Studi e Testi 271 (Vatikan 1972).

Geo. Widengren'den sonra Alessandro Bausani Kuran'daki diğer İran kaynaklı unsurların ışığına çarmıştır. bkz. *Persia religiosa* (Milano 1959), s. 136 vd. En önemlilerini hatırlatalım: Kuran'daki kıyâmet meclisi, Hârût ve Mârût (Kuran, 2:102), Mazdeizm'in iki Arneşa Spenta olan Hardâd ve Mordâd'dan türetilmiştir (Lagarde ile sordduğu bu varsayım G. Dumézil, *Nécessaires d'Archanges* Paris 1945, s. 158 vd. da doğrulanmıştır) bedenlerin diriliş konusunda den sürülen kanıt (29:19-20) Pehlvi meclisinde de raslanmaktadır (örneğin *Zâtspram* bölüm XXXIV), gökyüzünü zorla ele geçirmeye çalışan cinlerin üzerine fırlatılan kuyruklu yıldızlar imgesinin (Kuran, 15:17-18, 37:79) vb. *Mênokhe Khratta* bölüm XLIV, koşuları vardır "Alahın boyası" deyim (2:38, *Denkar*, tanrı bir böğümü haurlamaktadır "Yaratıcı, Ahura Mazda Zamanı, renklerle boyadı," vb. Bu İran kaynaklı unsurlar gnosisler ve Museviliğin, geç dönem Hristiyanlığının ve Manheizmin bağcaşurmacı mitolojileri aracılığıyla yayılmıştır. Bausani, s. 144).

§ 262-263 Müminlerin Mekke'de uğradıkları baskılar hakkında bkz. Watt, *Muhammed at Mecca*, s. 117 vd. bir grup Musulmanın Habeşistan'a göç edişinin nedenleri üzerine bkz. a.g.y., s. 115 vd.

Peygamberin Medine Yahudileriyle ilişkileri hakkında bkz. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 119 vd. 152 vd. Watt, *Muhammed at Medina*, s. 192 vd. (kaynakçayla birlikte, aynı yazar, *Muhammed Prophet and Statesman*, s. 166 vd. Yahudi etkileri hakkında bkz. A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leyden 1928), G. H. Bousquet ve G. W.

Bousquet-Mrandello tarafından "L'influence juive sur les origines du culte musulman" ismiyle kısmen çevrilmiştir, *Revue Africaine* 98 (1954) s. 85-112. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam*, s. 100 vd. Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam*, (New York, 1954).

Peygamberrin Medine'deki faaliyetleri hakkında bkz. Gaudetroy-Demombynes, *Maomet*, s. 10-226. Watt, *Muhammad at Medina*. Ayrıca bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, "al-Madina" maddesi s. 291-298.

Umme't hakkında bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ilgili madde, s. 603-604. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam c. I*, s. 172-193. F. M. Denny, "The Meaning of Ummah in the Qur'an", *HR* 15 (1975) s. 34-70. Umme'tin dinîsel yapısına karşın bazı aşiret geleneklerini de koruduğunu erkeylem.

Kuran'daki İbrahim hakkında *Shorter Encyclopaedia of Islam* "İbrahim" maddesi, s. 254-255 (kaynakça). Yonakim Neabatai, *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam* (Paris, 1957).

Kâbe çok eski bir ibadet merkezidir. Muhammed onun İbrahim ve oğlu İsmail tarafından yapıldığını ilân etti. bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, "Ka'ba" maddesi s. 181-189 (zengin kaynakça). Her antik ibadet merkezinde ör. ölü olarak bulunan "Dünyanın Merkezi" simgesi daha geç bir dönemde Yahudilerin Kuds'a örnek alınarak geliştirilmiştir. krs. A. J. Wensinck, *The Ideas of Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916. yeni baskı New York, 1978 s. 11-27. 48 d. 52 d. Kâbe dünyanın Yaratılışından 2000 yıl önce kurulmuş. Adem'de Kâbe yakınında şekillenmiş. Muhammed'in bedeninin maddesi, Mekke'de bulunan Yeryüzünün göbeği'nden alınmış. vb. (s. 18 vd.) Müslüman mistikler ve teozoflar Kâbe simgesinin bol bol yeniden yorumlanmış. bkz. dğ. yaz. birliğinde Henry Corbin, "La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle", *Erano's Jahrbuch* 34 (1965) s. 79-106.

§ 264 Muhammed oldukça uzun süre Hristiyanlara karşı belli bir sempati gösterdi. "İnsanların iman edenlere sevgide en yakın olan annesi Biz Hristiyanlarız. d. yenilerde bulursun. Çünkü o Hristiyanlar içinde keşişler kendini Allah'a adanmış rahipler vardır ve onlar kibre sapmazlar. Resul'e and içteleri dinledüklerinde farkına vardıkları gerçekten dolayı gözlerinin yaşla dolup ağladığını görürsün. Söyle derler: Ey Rabbiniz! iman etdik. Artık bizi de gerçeğin tanıklığına bırak. e kaydet." (582-83). Muhammed, ancak Mekke'le yaşadıkları ve Şi'ite Hristiyanlarının direnişiyle karşılaştıktan sonra tavrını değiştirmiştir. krs. 29-35 ("Allah'ın yanında hahamların ve rahiplerin de rahipleri edindiler. Meriye'nin oğlu Mesud da öyle", 9311).

Hristiyanların inançlarıyla özellikle Nestorilerin ve bazı Gnostik Yahud-Hristiyan mezheplerinin inançları Muhammed'in hayatı arasında ilişkiler hakkında bkz. Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme* özellikle s. 103 vd. D. Masson, *Le Coran et la revelation judeo-chretienne. Etudes comparees* (Paris, 1958) ve § 260'ta kayıtlı kaynakça.

İlk sırada İslam'ı çarmlıca genellediği ve öldürdükçe düşüncesi olmak üzere, bazı Gnostik öğretilerin kansenin polemiği en ve baskıları ardından VII yüzyılda zar zor ayakta duran öğretilerin Muhammed ve İslam'ın yaptığı atılım sayesinde ve üden g. öncelik kazanması anlamıdır. Di-

ger yandan Testis karşıtı bazı Hristiyan grupları Muhammed'in vaaz ettiği mutlak tektaraplılığın cazibesine kapılması ve İslama ilk önce onların katılması da akla yakın görünmektedir.

Kuran ilahiyatı üzerine çok geniş bir kütüphane mevcuttur. Konuya en iyi girişler D. B. Macdonald (*Shorter Encyclopaedia of Islam*) ve Louis Gardet'in *Encyclopedie de l'Islam* yem. baskı, 1956) kaleme adıkları "Allah" maddeleridir. Ayrıca bkz. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge 1932). A. S. Tritton, *Muslim Theology* (Londra 1947). L. Gardet ve M. M. Anawat *Introduction à la Théologie musulmane* (Paris 1948), Gaudetroy-Demombynes, *Manomet*, s. 261-497. Fazlur Rahman, *Islam* (Londra-New York 1966), s. 30-66, 85-116. F. M. Pareja *Islamologia*, s. 374-391, 443-492 (kaynakçalarla birlikte).

Muhammed efsanesinin gelişimi ve Peygamber'e insanüstü bir varlık olarak hürmet gösterilmesi hakkında bkz. Pareja *ag. y.* s. 533-55+, s. 554, kaynakça).

Batılı şarkiyatçıların -özellikle Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignou- İslam hakkındaki bazı yorumlarının ana nitelik sunumu için bkz. Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris-Laney 1963) önemli bir kaynakçayla birlikte s. 33, 351.

§ 265. Hicretten sonraki ilk kırk yılın tarihi Leone Caetani tarafından tutuklukla anlatılmıştır (başlıca kaynakların çevirileriyle birlikte *Arrat dell'Islam*, 10 cilt Milano Roma, 1905-1926), ama birçok yorumu tartışmaya açıktır.

Marshall G. S. Hodgson ölümünden sonra yayımlanan üç ciltlik eserinde genel bir İslam tarihi sunumu yapmıştır. *The Venture of Islam: Conscience and History of a World Civilization* (Chicago 1974), c. I *The Classical Age of Islam*, c. II *The Expansion of Islam in the Middle Periods*, c. III *The Gunpowder Empire and Modern Times*. Yalnızca birinci cilt bu bölümde tartışılan sorunlarla ilintilidir. Özellikle bkz. s. 146-280.

F. M. Pareja'nın A. Bausani ve L. Herdington ile işbirliğiyle hazırladığı ansiklopedik eser *Islamologia* (Roma 1951) dinsel kurumlar ve hâlifelik üzerine birçok bölüm içermektedir (s. 73 vd. 392 vd.).

İlk hâfifelerin ve Emevi hanedanının tarihi hakkında bkz. *Cambridge History of Islam*, c. I (1970), Laura Veccia Vigheni'nin ve D. Sourdel'in toplu sunumları, s. 57-139 ve s. 739-740'ta kayıtlı, kaynakçalar ayrıca bkz. F. Gabrieli *Muhammad and the Conquests of Islam* (Londra 1968), H. Lammens, *Études sur le siècle des Omeyyades* (Beirut 1930), A. A. Vasiliev *Byzance et les Arabes*, c. I III (Brüksel 1955-68), B. Spuler *The Muslim World: A Historical Survey*, c. I *The Age of the Caliphs* (Leiden 1960) Almanca'dan çeviri).

Abbâsî hanedanı hakkında bkz. M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1978).

Muâviye ile Ali arasındaki ilişkiler hakkında bkz. E. I. Petersen *Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition* (Kopenhag 1964).

Şiihlik ve İsmailîhlik hakkında bkz. bölüm XXXV ve § 273-274'te derlenmiş kaynakçalar.

Hüseyin'in ölümünü anmak için yapılan törenler hakkında bkz. Earle H. Waugh, "Muharram Rites: Community Death and Rebirth" Frank Reynolds ve Earle Waugh (ed.) *Religious Encounters with Death* (University Park ve Londra 1977) s. 200-213.

Hristiyan dinsel mimarisinin etkileri hakkında bkz. E. Baldwin Smith, *The Dome: A Study in the History of Ideas*, Princeton, 1950, s. 41 vd ve birçok yerde.

Doğu ve Akdeniz düşüncelerinin ve sanatsal tekniklerinin İslam kültürü içindeki sürekliliği hakkında bkz. Ugo Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, Venedik, 1960, s. 89 vd ve birçok yerde.

Bagdat'ın Haife Mansûr tarafından kurulması ve kent'in hem kozmolojik hem de emperyal simgeselliği, Sâsânî kökenli simgesel(ik) hakkında bkz. Charles Wendel, "Baghdâd: *Imago mundi* and Other Foundation Lore," *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, s. 99-128.



XXXIV. BÖLÜM

CHARLEMAGNE'DAN FIORE'Lİ GIOACHINO'YA BATI KATOLİKLİĞİ



266 Erken Ortaçağda Hristiyanlık— 474'te son Batı Roma imparatoru Romulus Augustulus bir barbar şef Odovakar tarafından tahtından indirildi. Tarihçiler 474 yılını uzun süre antikçağın sonu ve ortaçağın başlangıcı olarak kabul etti. Ama Henri Pirenne'in ölümünden sonra 1937'de yayımlanan *Muhammed ve Charlemagne* adlı eser, soruna bambaşka bir açıdan yaklaştı. Belçikalı büyük tarihçi, bu eserde birkaç anlamlı oğuya dikkat çekiyordu. Bir yandan Roma İmparatorluğu'nun toplumsal yapıları daha iki yüzyıl boyunca ayakta kalmıştı. Diğer yandan VI ve VII yüzyılların barbar kraları Roma yöntemlerini kullanıyor ve imparatorluktan miras kalmış unvanlara çok değer veriyorlardı. Üstelik Bizans ve Asya ile ticari ilişkiler sürüyordu. Pirenne'e göre Batı ile Doğu arasındaki kopukluk VIII yüzyılda ortaya çıktı ve bunun nedeni İslam istilasıydı. Akdeniz kültür merkezlerinden soyutlanan arıcı arkası kesilmeyen akınlar ve iç savaşlarla harap olan Batı, "barbarlık" çine gömülmüştü. Yıkıntılardan filizlenecek yeni toplumun temeli kırsal özerklik bunun ifade edildiği biçimi de feodalizm olacaktı. Charlemagne'in örgütlemeyi başardığı yeni dünya ortaçağı buydu.

Pirenne'in varsayımı uzun bir tartışmaya yol açmıştır ve bu sav günümüzde ancak kısmen kabul görmektedir. Ama yine de bir günleri, Batı ortaçağının bulurlaşmasıyla sonuçlanacak karmaşık tarihsel süreci yeniden incelemek zorunda bırakma onuru Pirenne'e aittir. Pirenne Hristiyanlığın Batıya getirdiği derin değişimleri, hesaba katmamıştı. Oysa W. C. Barkın gösterdiği g.b. 300 ilâ 600 yılları arasındaki Batı Avrupa tarihi iki etkenin ortak sonucudur: 1. Hristiyanlık ve 2. Olayların yarattığı büyük sarsıntılar ve karşı-sarsıntılar. Ekonominin ve yere Roma yönetimimin aşama aşama çözülmesi durmadan yinelenen istilaların yarattığı kargaşa tarımsal türde bir toplumun giderek kendine kendine yeter hale gelmesi. Nitekim Batı bölünmese, yoksullaşmasa ve kötü yönetilmeseydi, kırsalın etkisi böylesine büyük

* Bkz. William Carroll Bark, *Origins of the Medieval World* s. 7 vd. 114' d'da alınmış eleştiriler.

olamazdı²

Ortaçağ toplumu başlangıçta bir öncüler cemaatıydı. Benedikten manastırları bir anlamda bunun modelini oluşturuyordu. Batı manastırı yaşamının atası olan Aziz Benedictus (y. 480 y. 540), ekonomik açıdan tamamen özerk, bir küçük cemaatlerin cıncı örgütlemişti. Bir veya birçok manastırın yıkılması, kurumun yok olmasına yol açmıyordu. Göçebe barbarların istilaları ve onların ardından gelen Vikinglerin akınları kentleri, dolayısıyla son kültür merkezlerini yok etmişti. Klasik kültürel mirasın kalıntıları manastırarda yaşıyordu. Ama kendilerini incelemeye hasrettime zamanını bulabilen keşişlerin sayısı azdı. Onların başlıca ödevi Hristiyanlığı vaaz etmek ve yoksullara yardım idi. Ayrıca inşaatçılık, hekimlik, meta, işçiliği ve özellikle de çiftçilik yapıyorlardı. Toprağı işleme araçlarını ve yöntemlerini hatırı sayılır ölçüde geliştirilenler keşişlerdi.³

Eksiksiz bir ekonomik yeterlilik içindeki manastırlar zıncının feodal mülkiyet sistemiyle, yani senyörün vasallarına ödül veya askeri hizmetleri karşılığında peşin ödeme olarak dağıttığı topraklarla kıyaslanmıştır.⁴ Tarihsel felaketleri aşip hayatta kalabilen bu iki "filiz" yeni bir toplum ve kültürün temellerini atmıştır. Charles Martel kışeye ait birçok mülkiyeti kamulaştırıp kendine uyraklarına dağıtmıştı. Güçlü ve kendisine bağlı bir ordu oluşturma'nın tek yolu buydu. O çağda hiçbir hükümdarın birliğini kendi kesesinden donatma olanağı yoktu.

Şövalyeliği anlatırken göreceğimiz gibi (Ş. 267), feodal sistem ve onun ideolojisi Cermen kökenlidir.⁵ Batı V yüzyıldan itibaren birbirini izleyen sayısız kriz ve felaketin sonuçlarını bu kurum sayesinde aşabilmiştir. Papanın 800'de Roma'da Charlemagne'a "Kutsal Roma İmparatorluğu"nun imparatoru olarak taç giydirmesi, yarım yüzyıl önce düşünülebilecek bir hadise değildi. İmparatorlar ile papalar arasındaki ağır gerilimler ve sonraki yüzyıllarda bazı kral ve prenslerin kıskançlığı da nesaba katılsa, Roma İmparatorluğu'nun rolü ve önemi genellikle sınırlı ve egrü kalmıştı. Erken ortaçağın siyasî ve askerî tarihini özetlemek bize düşmez. Ama tüm kurumların feodalizm, şövalyelik, imparatorluk- Bizans dünyasında bulunmeyen

² Bark a.g.y., s. 26-27

³ 700'e doğru Batı kültürü İrlanda ve Northumbria manastırlarına sığınmıştı. Bilgi ve teologlar, sanatçılar yüz yıl sonra buralardan çıkacaktı.

⁴ Bu buluşanın anlatımı için bkz. Bark a.g.y., s. 80 vd.

⁵ Krş. Hugh Trevor Roper, *The Rise of Christian Europe*, s. 98 vd.

⁶ Krş. Car Stephenson, *Medieval Feudalism*, s. 1-14

en azından pek geliştirilmemiş yeni dinsel yaratımlara yol açtığını şimdiden belirtmekte yarar var

Bu eserin kısıtlı çerçevesi belli olduğundan IX yüzyılın "Karolenj Rönesansı"⁷ adı verilen olgusunun dinsel unsurlarını ve gerek liturjik gerekse sakramentlere ilişkin yeniliklerini⁸ ana hatları ile geçebiliriz. Bununla birlikte beş yüzyıl boyunca Batı kilisesinin art arda gelen reform ve gerileme zafer ve aşağılanma yaratıcılık ve donukluk, açılım ve hoşgorsuzluk dönemleri yaşayacağını vurgulamakta yarar var. Tek bir örnek verecek olursak "Karolenj Rönesansı"ndan sonra, X yüzyılda ve XI yüzyılın ilk yarısında kilise yeniden gerileme içine girer. Ama 1073'te papa seçilen VII. Gregorius'un başlattığı "Gregorius Reformu" ile bir zafer ve güç çağı başlar. Art arda yaşanan bu değişimlerin derindeki nedenlerini birkaç satırda özetlemek kolay değildir. Gerek yükseliş gerekse düşüş dönemlerinin bir yandan havari gelenegine bağlılıkla diğer yandan da eskatolojik umutlar ve daha gerçek, daha derin bir Hristiyan deneyimi özlemiyle ilintili olduğunu belirtmekle yetenebiliriz.

Hristiyanlık en başından itibaren kıyamet kitaplarının⁹ etkisinde gelişti. Aziz Augustinus dışındaki teologlar ve görüş sahipleri söylemlerini kıyametin belirtileri üzerine kuruyor ve kıyametin hangi tarihte kopacağını hesaplıyorlardı. Deccal ve "kıyametin imparatoru" mitleri gerek din adamlarını, gerekse müminler kitlesini neyecanlandırıyordu. 1000 yılının anifesinde, kıyamete ilişkin eski senaryo yeniden güncellik kazandı. O zaman eskatolojik turde dehşet olaylarına, her turden felaketler de eklendi: salgın hastalıklar, açlık, uğursuz belirtiler, kıvrıklı yıldızlar, ay ve güneş tutulmaları vb.¹⁰ Şeytan'ın varlığı kendini her yerde hissettirdi. Hristiyanlar bu afetleri, işlenen günahlarla açıklıyordu. Tek savunma önlemi kefaret ödeyip tövbe etmek ve azizlerle onların kutsal emanetlerinin yardımına başvurmaktı. Kefaretler can çekişenlerinkiyle aynıydı.¹¹ Diğer yandan piskoposlar ve manastır başrahipleri keşiş Raou. Glaber'ın yazdığı gibi, "huzurun yeniden tesisi ve kutsal

⁷ Runban sınıfın daha etm. bir şekilde yetiştirilmesi, daha denklemlenmesine, doğru bir Latince eğitimi, Benedikten modeline göre gerçekleştirilen çeşitli manastır yaşamı reformları vb.

⁸ Örneğin nikâhta yuzuk takılması, efkaris..yanın önem -aralık hem yaşayanlar hem de ölüler için kullanılabilir- duaların toplandığı dua kitabı vb.

⁹ Kıyamet kitaplarıyla ilgili not için bkz. *Dinsel İmanlar ve Düşünceler Tarihi* c. II, s. 11 -yn.

¹⁰ Bkz. Georges Duby, *L'An Mil*, s. 105 vcd. alıntılanan metinler.

¹¹ "Batı Kilisesi ölümlerin varlıklarını koruduğuna, göze görünmeseler de bedensel varoluştan pek farklı olmayan bir biçimde yaşamlarını sürdürdüklerine dair çok eski inançları nihayetinde tam 1000 yılında bünyesine kabul etti." Duby a.g.y., s. 76.

imanın yerleştirilmesi için" halkı kutsal emanetler çevresinde toplamaya başladılar. Şövalyeler ellerini kutsal emanetler üzerine koyup barış yemini ettiler: "Hiçbir biçimde bir kiliseyi işgal etmeyeceğim. Bir kilise görevhane veya keşiş saldırmayacağım. Öküzünü, ineğini, domuzunu, koyununu almayacağım. Erkek veya kadın köylüsüne el koymayacağım." vb. "Tanrı ateşkesi" atarlık takvimin en kutsal dönemlerinde savaşların askıya alınmasını şart koşuyordu.

Toplu hac ziyaretleri -Kudüsey Roma'ya ve Compostelalı James'e- inanmaz bir tırmanma yaşadı. Raoul Glaber Kudüsey yapılan "kutsal yoruculuğu" ölüm hazırlık ve selamet vaadi olarak yorumlar. hacıların sayısının fazlalığı Deccal'ın gelişine ve "bu dünyanın sonunun yaklaştığını" haber verir.¹¹

Ama İsa Mesih'in Çilesinin 1000 yılı olan 1033 yılı geçtikten sonra, Hristiyanlar tövbelerin ve arınmalarının amaçlarına ulaştığını hisseder. Raoul Glaber işaretlere ve tanrısal takdise değinir. "Gök yuzu gülmeye, aydınlanmaya başladı ve elverişli razgârlarla canlandı. Tüm yeryüzü hoş bir yeşillikle ve kıtlığı, tamamen gündem dışı bırakan meyve bolluğuyla donandı. Çok sayıda azızın getirildiği o topraklarda sayısız hasta yeniden sağlıklarına kavuştu. Bu toplantılara katılanlar hep bir ağızdan, Huzur! Huzur! Huzur! diye haykırarak ellerini Tanrı'ya doğru uzatıyorlardı."¹² Aynı anda özellikle Cluny'deki Benediktin manastırında kilsenin yenilenmesi yönünde bazı çabalara rastlanır. Baun'un her yerinde tapınaklar yeniden inşa edilir, bazilikalar yeniler. kutsal emanetler bulunur. Kuzey ve Doğudaki misyonlar çoğalır. Kilise ibadetinde kısmen hak dindarlığının baskısıyla yaşanan değişimler daha da anlamıdır. Efkaristya aynı olağanüstü bir önem kazanır. Keşişler de "İsa Mesih'in bedeninin ve kanının hazırlanması"na katılmak, "görülür dünyada kutsalın payını" artırmak için talip olmaya teşvik edilir.¹³ Hac'a tapınma arar, çünkü o Mesih'in insanlığının en mukemmel simgesidir. "Bedenlenmiş Tanrı'nın bu şekilde yitirilmesi bir süre sonra Meryem'e düşkünlükle tamamlanacaktır."¹⁴

1000 yılının dehşetleri ve umutlar, çevresinde billurlaşan dinsel yapı, bir anlamda sonraki beş yüzyılın ayırt edici özelliğini oluşturacak krizlerin ve yaratımların habercisidir.

¹¹ Yemin metni için bkz. Duby, a.g.y., s. 171 vd.

¹² Duby tarafından aktarılan metin s. 179.

¹³ Bkz. Duby'deki metin, a.g.y., s. 183-184.

¹⁴ Duby, a.g.y., s. 219.

¹⁵ Bkz. Duby'nin atıftığı metinler s. 216 vd.

267. Hıristiyanlık Öncesi Geleneklerin ÖzümSENmesi ve Yeniden Yorumlanması: Kutsal Krallık, Şövalyelik— Cermen kabilelerin çoğu açısından, krallığın kutsal bir kökeni ve niteliği vardı. Hanedan kurucuları tanrıların, özellikle de Votan'ın soyundandı.¹⁶ Kralın "bahtı" kutsal niteliğinin en mukemmel kanıtıydı. Hasat ve savaşların başarılı olması için yapılan kurban törenlerini bizzat hükümdar yönetiyordu, o, halkla tanrılar arasında kanizma¹⁷ sahib, bir aracıydı. "Baht"ın, başka bir deyişle tanrıların terk ettiği kralı tahtından indirilebilir hatta bir dizi mahsul felaketinin ardından İsveç'te Domaldr'in başına geçdiği gibi, öldürülebilirdi.¹⁸ Hıristiyanlığın kabulünden sonra bile hükümdarların soyağacı —yani Votan soyuna atıfı— belirleyici önemini korudu.¹⁹

Diğer her alanda olduğu gibi kilsel hiyerarşisi, bu inançları Hıristiyanlığın kutsal tarihiyle bütünleştirmeye uğraştı. Örneğin bazı kraliyet soyağaçları, Nuh'un oğlu olan ve Nuh'un gemisinde doğmuş ya da Bakire Meryem'in bir kuzunun soyundan gelen Votan'a dayandıklarını iddia ediyorlardı.²⁰ Savaş alanında ölen krallar putperest bile olsalar— şehit azizlerle özdeşleştiriliyordu. Hıristiyan hükümdarlar atasının buyusu dinsel saygılığın, en azından kısmen korumuşlardı. Hem gelecek hasadın tohumlarına hem de hastalara çocuklara eylemleri sürüyorlardı.²¹ Kralların mezarlarına tapınmanın önünü almak için hükümdarlar kiliseye gomoduyordu.

Ama putperest mirasa yeniden yüklenen en ilginç değer, kralın *Christus Domini*, "Tanrının Mesih'i" ilan edilmesiydi. Böylelikle kral dokunulmazlık kazanıyordu onun kişiliğine yönelik her türlü komplo bir küfür olarak kabul ediliyordu. Bundan böyle hükümdarın itibarı artk onun tanrısal kökeninden değil onu "Tanrının Mesih'i" haline getiren, kutsama ayininden kaynaklanır.²² XI yüzyıldan bir yazar Hıristi-

¹⁶ Anglosakson kralının çoğu kökleri n, Votan'dan alır krs William A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, s. 33 vd da belrtnen belgeler. İskandinav hükümdarlar Frey'ye özdeşleştirilen tanrı Yngv'nın soyundan gelir. *La. de Rig'e* göre, Heimdal veya Rig) tüm kralların atasıdır (a.g.y. s. 19). Esker Cermenlerde krallık üzerine bkz. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, "Efsanevi Kaynakça" s. 177.

¹⁷ Yunanca *kharisma* dan türetilen ruhsal yeti ere sahip kişi anlamında —en

¹⁸ Bkz. Ynglingasaga, böl. 15, (18) krs a.g.y. böl. 43-47) Ynglinglerin kötü mahsul, nedeniyle Odine kurban edilen son üyesinin öyküsü. Başka örnekler için bkz. Chaney, *The Cult of Kingship*, s. 86.

¹⁹ Sekiz İngiliz kraliyet hanedanı soyağacından yedisi Votan'a dayanıyordu. Chaney s. 29.

²⁰ Bkz. Chaney a.g.y. s. 42 dek örnekler.

²¹ Krs. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* birçok yerde Chaney a.g.y. s. 86 vd.

²² Bu da hükümdarın piskoposa bağlılığını gerektirir.

uyan bir kral halkının içinde İsa'nın temsilcisidir" der "Halk, kralının bîlgeliğiyle mutlu [gesae] zengin ve muzaffer olur"²² "Tanrının Mesih'i"nin yüceltilmesinde eski putperest inancının izleri fark edilmektedir. Bununla birlikte kral artık halkın ve kilisenin kutsanmış koruyucusudur yalnızca, insanlarla tanrı arasındaki aracılık işlevi kilise hiyerarşisi tarafından üstlenilmiştir.

Şövalyelik konusunda da benzer bir etki ve sembiyoz süreci dikkati çekmektedir. Tacitus eski Cermenlerdeki askeri erginleme törenini kısaca betimler, silahlı savaşçılar meclis.n.n ortasında şeflerden biri veya adayın babası genç adama kalkan ve kargıyı verir. Erginlik döneminden beri bir şefin (*princeps*) arkadaşlarıyla (*comites*) birlikte takım yapan genç ancak bu törenden sonra savaşçı ve kabile üyesi olarak kabul edilir. Tacitus savaş alanında şefin yığılıkte geri kalması –ve yoldaşlarının da onun kadar yığıt davranamaması– utanç vericidir, diye ekler. *Princeps*ı olduğu halde hayatta kalan ve savaş meydanından geri çekilen ömür boyu itibarsız yaşar. Şefi savunmak tüm yoldaşlarının kutsal görevidir. "Şefler zafer için, yoldaşları da şef için savaşır." Bunun karşılığında onları şef besler ve askeri donatılarını sağladığı gibi ganimetin bir bölümünü de onlara dağıtır.²³

Cermen kabileler, Hristiyanlığı kabul ettikten sonra da korunan bu kurum feodalizmin²⁴ ve şövalyeliğin temelinde yer alır. 791'de Charlemagne'in henüz 13 yaşındaki oğlu Louis babasından kılıcını alır. Kırkyedi yıl sonra Louis 15 yaşındaki oğlunu "erkek sılanlarıyla, kılıçla" ödüllendirir. Şövalyelige özgü ergin eme ritüelinin, omzuna kılıçla dokunarak şövalye ilan etme töreninin kökeni budur.

Batının askeri toplumsal dinse ve kültürel tarihinde hatırı sayılır bir rol oynamış bu kurumun başlangıcını kesin olarak saptamak güçtür. Her ne olursa olsun, şövalyelik "klasik" biçimine ancak IX. yüzyılda, zirhlı suvarleri (*cathacracti*) taşıyabilecek kadar büyük ve güçlü atların Fransa'ya girişinden sonra erişebilmiştir. Şövalyenin temel erdemü başından itibaren senyörüne karşı mutlak bağlılık olsa da²⁵ her şövalye yoksulları ve özellikle de kilsayı savunmakla sorumluydu. Kılıç

²² *Principes d'un régime politique ancien*, başpiskopos Wulfstone'a 1023'te olmuştur) atfedilen inceleme aktaran Chaney a.g.v. s. 257.

²³ *Germania*, 13-14. Eski Cermenlerin askeri erginleme töreni en konus.ında bkz. § 175.

²⁴ Feodalizm, vasallığın *fief*le (yani vasaal senyörün adına yönettiği bir toprağın geliryle) birleşmesi olarak tanımlanabilir.

²⁵ Roland kusursuz bir kahraman olarak kabul ediliyordu çünkü koşulsuz olarak ve hayatı pahasına vasallık yasalarına uyması.

ve gıysi kuşanma töreni, silahların takdis edilmesini de içeriyordu (kılıç sunağın üzerine yerleştiriliyordu vb.) Ama ileride göreceğimiz gibi özellikle XII yüzyıldan itibaren kışının etkisi önem kazanmaya başladı.

Az çok uzun bir çiraklık döneminden ve çeşitli sınavlardan sonra, halk önünde yapılan şövalyelik törenine geçiyordu. Senyör şövalye adayına sı ahlaki ritüel için de sunuyordu. kılıç mızrak, malmuzlar, zırh ı gorniek ve kalkan. Aday ellerini kavuşturmuş halde koruyucusunun önünde duruyor. k m zaman da diz çöküp başını eğiyordu. Sonunda senyör onun boynuna güç u bir yumruk veya şamar indiriyor du. Bu ritüelin kökeni ve anlamı hâlâ tartışmalıdır.

Şövalyelik en mükemmel ifadesine XI yüzyılda ve XII yüzyılın ilk yarısında kavuşur. Gerileme XIII yüzyıldan itibaren başlar ve XV yüzyıldan sonra şövalyelik artık bir törensellikten ve soyluluk unvanından başka bir şey değildir. Ama tuhaf bir çe ışık sonucunda, şövalyelik özellikle gerileme sırasında ve yozlaşma döneminde dinsel kökeni ve anlamı kolaylıkla çözülebilen birçok kültürel yaratıma konu olur (§ 270).

Gerçi Tacitus'un kısaca betimlediği kurumun da dinsel bir boyutu vardı. Genç adamın terfi ettirilmesi askeri eğitilmesinin tamamlandığını dayandırıyor. şefe karşı mutlak bağlılık aşında dinsel bir tavır oluştırıyordu. Hristiyanlığa geçiş ataların geleneklerinin birçok kez yeniden yorumlanmasına ve yeniden değer yüklenmesine yol açtı. ama putperest mirası silmeyi asla başaramadı. Kilise uç yüzyıl boyunca şövalyelerin kutsanmasında mütevazı sayılabilecek bir rolle yetindi. Ama XII yüzyıldan itibaren tören, en azından dış görünüş bakımından kilise denetimi altında cereyan etti. Şövalye adayı günah çıkardktan sonra geceyi bir kilisede dua ederek geçiriyordu. Sabah komünyon alıyor ve silahlarını teslim alırken genç adam yalnızca şövalyelik dastarına itaat yemini etmekle kalmıyor ²⁶ bir de dua okuyordu.

Birinci Haçlı Seferi'nden sonra, Kutsal Topraklar da hacıları savunmak ve hastalara bakmak üzere k ı askeri tarikat oluşturuldu. Tapnakçılar (Templier'ler, ve Hastabakıcılar Hospitallerler. Ondan sonra bazı keşişler dinsel eğitimlerine şövalye tutu bir askeri eğitim de eklemeye başladılar. Askeri dinsel tarikatların öncülle-

²⁶ Söz konusu düstur bazı kaynaklara göre dört yasa içeriyordu: her gün ayına katılmak, kutsal iman için yeni geldiğinde canını feda etmek, kiliseyi korumak, dillan, yetimlere ve yoksulları savunmak. Başka versiyonlarda şövalyenin kendisine ihtiyaç duyan hanımefendilere ve genç hanımlara yardım etmesi ve "kadınların şerefini koruyup haklarını savunması" gerektiği de eklenir.

rine Müslümanların 'cihad'ında (§ 265) Münra *mysteria*larının erginlemelerinde (§ 217) ve kendilerini bir *militta sacra*nın (kutsal ordu) askerleri olarak kabul eden Hristiyan çileci erin di'inde ve metaforlarında rastlanabilir. Ama eski Cermenlerde savaşın dinsel anlamını da hesaba katmak gerekir (§ 175).²⁷

268. Haçlı Seferleri: Eskatoloji ve Siyaset—Aydınlanma çağına tanhçileri ve filozofları –Gibbon ve William Robertson'dan Hume ve Voltaire'e kadar– Haçlı Seferlerini, acı verici bir yobazlık ve çılgınlık patlaması olarak nitelendiler. Bu yargı, daha ayırtıcı bir halde de olsa birçok çağdaş yazar tarafından da paylaşılmaktadır. Yine de Haçlı seferleri ortaçağ tarihinde merkezi bir olgudur. Onlar başlamadan önce uygarlığımızın merkezi Bizans'ta ve Arap halifeliğinin topraklarındaydı. En son Haçlı seferlerine gelindiğinde uygarlık hegemonyası Batı Avrupa'ya geçmişti. Modern tarih bu yer değiştirmenin sonucunda doğdu.²⁸ Ama Batı Avrupa'nın bu hegemonyasının çok yüksek bedelini özellikle Bizans ve Doğu Avrupa halkları ödedi.

Biz burada Haçlı seferlerinin dinsel anlamları üzerinde duracağız. Onların eskatolojik kökeni ve yapısı Paul Aphandery ve Alphonse Dupront tarafından gereğince aydınlatılmıştır. "Haçlı seferi bilincinin merkezinde gerek kutsal adamları gerekse kilise dışında kalanlar açısından Kudüs'ü kurtarma görevi vardır. Bir Haçlı seferinde en güçlü biçimde ifade edilen çifte bitimsellik zamanların tamamlanması ve insan mekânının sonuna gelinmesidir. Şa anlamda ki zamanların tamamlanmasının mekânsal işareti, ulusların kutsal kent ve dünyanın anası olan Kudüs çevresinde toplanmasıdır."²⁹

Baronların ve imparatorun Haçlı seferlerinin uğradığı yarı-bozgunlar ve yıkımlarla birlikte eskatolojik nitelik güç kazanır. Bizans imparatoru Aleksios ve Papa I Urbanus'un talep ettiği birinci ve en parlak Haçlı seferinin çağrısını 1095'te Pierre l'Ermite yapmıştır. Sayısız maceranın ardından (Ren ve Tuna boyu kentlerinde Yahudilerin katledilmesi, üç Frank ordusunun Konstantinopolis'te toplanması, Haçlılar Küçük Asya'yı geçer ve komutanlar arasındaki tüm kıskançlıklara ve ayak oyunlarına karşın Antiocheia (Antakya), Tripoli (Trablusşam), Edessa (Urfa) ve sonunda Kudüs'ü fethederler. Bununla birlikte fethedilen her yer bir kuşak sonra eiden çık

²⁷ Bir dinsel şövalyelik kurumunun ismi anda da geçtiğini ekleyelim. Karş. Henry Corbin, *En Islam iranien*, c. I., s. 168 vd.

²⁸ Steven Runciman, *A History of the Crusades*, c. 1, s. IX.

²⁹ A. Dupront, *Croisades et eschatologie*, s. 1.

muştır bile ve Aziz Bernard 1145'te Vézelay'de İkinci Haçlı Seferi çağrısını yapar. Fransa ve Almanya kraları komünasındaki büyük bir ordu Konstantinopolis'e gelir, ama kısa süre sonra (konum: Konya) ile Şanlı da yok edilir.

İmparator Friedrich Barbarossa'nın 1188'de Mayence'de ilanı ettiği Üçüncü Haçlı Seferi yayılmacı ve mesihçi bir seferdir. Fransa kralı Philippe August ve İngiliz hükümdarı I. Richard Aslan Yürekli çağrıya cevap verirler ama onlarda Barbarossa'nın coşku ve telaşı yoktur.⁴⁰ Haçlılar Akkâ'ya alır ve efsanevi Mısır ve Suriye sultanı Salâheddin Eyyubî'nin savunduğu Kutsal Öneri'ne varırlar. Haçlı Seferi bu kez de felakete sonuçlanır. İmparator Ermenistan'da bir nehirden yaşamını yitirir, Philippe August muhtelif bir İngiltere kralını baltalamak amacıyla Fransaya geri döner. Kutsal Öneride tek başına kalan Aslan Yürekli Richard Salâheddin'den askerlerinin Kutsal Kabir'de ibadet edebilmeleri için izin alır.

O zaman yaşamış bazı yazarlar prenslerin Kudusu bir türlü kurtaramamasını, büyüklerin ve zenginlerin gunahkârlığıyla açıklıyorlardı. Gunahlarının kefareti ödeyemeyen prensler ve zenginler ne Tanrı'nın Kralığına girebilir ne de Kutsal Topraklar'a geçirebilirler. O topraklar yoksullara, Haçlı Seferi'nin seçilmişlerine aittir. "İmparatorluk gururlarının mesihçi efsanelerle güvence altına alınması bile bozguna uğramaları kurtuluşun verimli güçlerinin eseri olamayacağı doğrultuyordu." III. Innocentius dördüncü Haçlı Seferi'nin (1202-1204) ilanı ettiğinde, Paul Alphandéry'nin belirttiği gibi: "Haçlı seferleri tarihinin en dikkat çekici, kışkıklarından biri olan" yoksulların havarisi Foulques de Neuilly'ye bir yazma mektup gönderdi. Foulques zenginleri ve prensleri şiddetle eleştiriyor ve Haçlı Seferi'nin vazgeçilmez koşulu olarak kefaret ödemeyi ve ahlaki reformu vaaz ediyordu. Ama o 1202'de öldüğünde, Haçlılar bu dördüncü seferi Avrupa tarihinin en uzunca sayfalarından biri haline getirecek maceraya bulaşmışlardı bile. Gerçekten de maddi hırsların harekete geçirdiği ve entrikaların içten çekiştiği Haçlılar Kutsal Topraklara yoneleceklerine Konstantinopolis'i işgal edip nüfusun bir bölümünü katlettiler ve kentin naz ne erini yağma adıyla Kral Flandresli Baudouin Bilansın Latin imparatoru Tommaso Morosini de Konstantinopolis patriği ilan edildi.

Son Haçlı seferlerinin yarım zaferleri ve sayısız felaket üzerinde durmamıza gerek yok. Barbarossa'nın torunu İmparator II. Friedrich'in, papanın aforozuna karşın

⁴⁰ Paul Alphandéry ve A. Dupront *La chrétienté et l'idée de Croisade* c. II s. 19. "Philippe August'un akılda seferin başarı koşulları değil gence bırakacağı şerai vardır" (aynı yer).

⁴¹ Ag. s. 40.

1225 te K ısal Topraklara geldiğini ve S ultan dan kudus ı al p kral olarak taç g y dığını ve onbeş yı orada ka dığını natıratmak yeterli olacaktır Bununla birlikte 1244 te Kudus Memluk arın eline geçti – ve bir dana asla geri al namadı Yüzyıl sonuna genceye dek ayrı ayrı birçok sefere girişildi ama hiçbir sonuç e de edilemedi

Haç ı arın Bat Avrupa yı Doğuya açtıkları ve İslamla temaslar sağ adılar dog radur Ama bu kanlı seferler olmaksızın da kültürel alışverişler gerçekleşti lebi ir di Haç ı seferleri Papal ın ıbarını artırdı ve Batı Avrupa da monarşilerin yükselişine hız kattı Ama diğer yandan Bizans ı zayıflatıp Türklerin Balkan varmadasının çler ne kadar girmesini kolaylaştırdılar ve Doğu kılısesiyle ilişkileri zehir ediler Ayrıca Haçlıların vahşice tavrı Müslüman arı tüm Hristiyanlara düşman etti ve altı yüzyıllık Musluman egemenliği çinde ayakta kalmayı başaran birçok kılıse bu sırada yıkıldı

Yine de Haçlı seferlerindeki siyasallaşmaya karş ın bu toplu hareket her zaman eskatolojik bir yapıyı korumuştur 1212’de birdenbire Kuzey Fransa ve Almanya da görülen çocukların Haçlı seferlerine katılması olgusa bunun kamıtanından biridir Bu hareketlerin kendiliğindenliği kuşku götürmez o çağlarda yaşamış bir tanığın belirttiği gibi, “onları ne ilke dışından ne de içinden tahrik eden hiç kimse yoktur”³² ‘Ayırt edici niteelikleri hem çok küçük yaşları bunlar olağanüstü beklenilendir– hem de yoksullukları olan özellikle de küçük çobanlardan oluşan”³³ çocuklar yurumeye başlar ve yoksullar da onlara katılır Ayın alayı nainde lahuer soyleyerek yürürler, sayıları 30 000’e yaklaşır Nereye g tikleri sorulduğunda, ‘Tanrı’ya’ diye yanıtlarlar O çağdan bir vakayınise göre ‘niyetleri denizi geçmek ve güçlülerle kralların başaramadığını yapıp İsa nın mezarını geri almak”³⁴ Kilise yetkilileri çocukların böyle toplanmasına karşı çıkmışlardı Fransız Haçlı seferi feketle sonuçlandı Marsilya ya gence yedi büyük gemiye bindiler ama bu gemilerden ikis bir fırtınaya vakalanıp Sardanya açıklarında battı ve tüm yolcular boğuldu Diğer beş gemiyi ise iki haın gemi işletmecisi İskenderniye ye kadar götürdü orada çocukları Muslumanların seferlerine ve köle tacirlerine sattılar

“Alman’ Haç ı seferinde de aynı kurgu görüldü O çağa ait bir vakayiname 1212 de “Nicolas adında bir çocuğun rtaya çıktığını çevresine çok sayıda çocuk ve

³² Agv. s 118

³³ Agv. s 119

³⁴ Reunier aktaran P. Aphanéty ve A. Dupont agv. s 120

kadın topladığını" anlatır. Bir melegün emniyetle onlarla birlikte Kudus'e gitmesi, İsa'nın hacını kurtarması gerektiğini, denizden bir zamanlar İsrailoğulları önünde olduğu gibi açılarak onların yürüyerek geçmelerine izin vereceğini söylüyordu.³⁵ Zaten silahlı da değillerdi. Köln bölgesinden yola çıkıp Ren Nehri boyunca aşağı indiler. Alpleri geçtiler ve Kuzey İtalya'ya ulaştılar. Bazıları Cenova ve Pisa'ya ulaştı ama oralardan kovuldular. Roma'ya ulaşmayı başaranlar, hiçbir yetkili makamın kendilerini desteklemediğini kabullenmek zorunda kaldılar. Papa tasarılarını onaylamadığı için genç Haçlılar geriesineni döndüler. Vakanüvisin *Annales Carbacenses*'te söylediği gibi "teker teker ve saskunluk içinde karınları aç yalınayak geri döndüler." Kimse onlara yardım etmemişti. Bir başka tanık şöyle yazar "İçlerinden büyük bir bölümü koylerde meydana,arda açlıktan düşüp oluyor ve kimse onları defnetmiyordu."³⁶

P. Alphandery ve A. Dupront hakkı olarak bu hareketlerde halk dindarlığına özgü çocuğun seçilmişliği olgusunu saptamışlardır. Bu hem Masumlar'ın, çocuğun İsa tarafından yüceltilmesi hem de baronların Haçlı Seferi'ne karşı halk tepkisidir, aynı tepki, ilk Haçlı seferlerinin "Tafurlar"ı çevresinde billurlaşan efsanelerde de kendini göstermişti.³⁷ "Bundan böyle Kutsal Yerler'in yeniden fethedilmesi ancak bir mucize eseri olabilir ve artık mucizeler yalnızca en saflar, çocuklar ve yoksullar için gerçekleşebilir."³⁸

Haçlı seferlerinin uğradığı başarısızlık eskatolojik umutları yok etmedi. Tommaso Campanella *De Monarchia Hispanica* 1600 adlı eserinde Türk İmparatorluğu'na karşı yeni bir Haçlı seferini finanse etmesi ve zaferden sonra Evrensel Monarşiyi kurması için İspanya kralına yalvarıyordu. Otuzsekiz yıl sonra geleceğin XIV Louis'sinin doğumuna kutlamak için XIII Louis ve Anne d'Autriche'e hitaben yazılmış *Ecloga* da, Campanella hem *recuperatio Terrae Sanctae* hem de *renovatio saeculi* kehanetinde bulunuyordu. Genç kral bin günde tüm yeryüzünü fethedecek, canavarları yere serecek, yarı imansızların kralıklarına boyun eğdirip Yunanistanı kurtaracaktı. Muhammed Avrupa'nın dışına sürülecek, Mısır ve Habeşistan yeniden Hıristiyan olacak. Tatarlar, İranlılar, Çinliler ve tüm Doğu Hıristiyan dınımlı kabul

³⁵ *Annales Scheffeanensis*, metni alıntılayan Alphandery ve Dupront s. 23.

³⁶ Metni alıntılayan Alphandery ve Dupront s. 127.

³⁷ "Tafurlar" (= çapulcuar) b.çaklar, gürzler ve baltalarla silahlanıp Haçlıların peşinden giden yoksullardı, bkş. Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium*, s. 67 vd.

³⁸ P. Alphandery ve A. Dupront a.g.y., s. 145.

edecekti. Tüm halklar tek bir Hristiyanlık oluşturacak ve bu yenilenmiş Evren'in bir tek merkezi olacaktı. Kutsal Campanella, "Kilise Kudusta başladı ve devriâlemine tamamladıktan sonra doneceği yer yine Kudustur" diye yazar.³⁹ Tommaso Campanella, *La prima e la seconda resurrezione* başlıklı eserinde, Kudus'un fethini Aziz Bernard gibi- göksel Kudus'e doğru giden yolda bir aşama olarak değil Mesih hâkimiyetinin kurulması olarak görmektedir.⁴⁰

269. Romanesk Sanatın' ve Saray Romansının Dinsel Anlamı— Haçlı Seferler dönemi aynı zamanda en görkemli manevî yaratımlar çağıdır. Romanesk sanatının doruğa çıktığı ve gotik sanatın atılım yaptığı erotik ve dinsel sınırların geliştiği Artur dizi romanslarının ve Tristan ile İseult'un⁴¹ ortaya çıktığı bir çağdır bu. skolastik ve mistisizmin zafer kazandığı en şanlı üniversitelerin, manastır tarikatlarının kurulduğu ve gezici vaizlerin ortaya çıktığı bir çağ. Ama aynı zamanda çoğu ortodoksluğun sınırında kalan veya açıkça heterodoks özellik sergileyen çileci ve eskatolojik hareketlerin olağanüstü çoğaldığı bir çağdır da.

Tüm bu yaratımlar üzerinde hak ettikleri özenle durmamız olanaksız. Şimdilik en büyük teologlarla mistiklerin (Aziz Bernard'dan -1090/1153- Ustat Eckhart'a -1260/1327), aynı zamanda en etkili filozofların (1033-1109 yıllarında yaşayan Canterbury'li Anselmus'tan y. 1223-1274 yıllarındaki Aziz Aquino'lu Tommaso'ya kadar) eserlerini kıvraklıkla sarsılan ve Batının manevî profilini kökten değiştirecek dönüşümlere gebe bu dönemde tamamladıklarını hatırlatalım. Ayrıca 1084'te Chartres'te tarikatının ve 1098'de Dijon yakınındaki Cîteaux'da Cistercium tarikatının kurulduğunu da hatırlatalım. Bunları 1120'de Premontre de saptanan kanonlar⁴² izledi. Aziz Dominicus (1170-1224) ve Aziz Assisi'li Francesco'nun (1182-1221) kurduğu tarikatlarla birlikte, bu geniş örgütlenmeler, sonraki dört yüzyılın dinsel ve ente-

³⁹ Campanella'nın *Ecloga*'sının 207. dizesine düştüğü not aktaran A. Dupront, "Croisades et eschatologie" s. 187.

⁴⁰ Romano Amero'nun e.ştirel ed. syonu Roma, 1955 s. 72, Dupront a.g.y s. 189.

⁴¹ XI ve XII yüzyıllarda Batı Avrupa'da ge.çen sanat. -çn.

⁴² Tristan ile İseult. Bir Kelt efsanesine dayanan ana. bir ortaçağ romansının baş kahramanlarıdır -yn.

⁴³ Söz konusu tarikat kanonlarını Aziz Norbert koymuştur ve buna dayanan Roma Katolik tarikatına Premonstrant denir. Tarikat üyelerine Premonstrantlar, Beyaz Kanonlar veya Norbertunciler gibi isimler verilmektedir -yn.

⁴⁴ Sıra sıyla Dominiken ve Fransiskan tarikatları -yn.

lektüel yaşamında belirleyici bir rol oynayacaklardı.

Bu yeni kılından sonraki ortaçağ toplumunun aşına olduğu simgesi, evrenin bazı yapıların, kısaca yeniden çizmeyi, deneye im. Önce ikle XI yüzyıl, başında yeni bir toplum şemasının öne çıkma eğilimi, gösterdiği, belirtilen Piskopos Laonlu Adalbert 1027'ye doğru kralına seslenirken, 'imminer cemaatinin bir tek topluluk o uşturduğunu ama devletin üç köşe içerdiğini' hatırlatır. 'Demek ki bir tek sanılan Tanrının evi aslında üçe bölünmüştür. Birileri dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır. Bir arada var olan bu üç bölüm ayrı oldukları için sıkıntı çekmez. Böylece bu üçlü topluluk yine de biridir ve yasa boyutunda zafer kazanabilmiş, dünya barışa erişebilmiştir' ⁴².

Bu şema Georges Dumézil'in çok parlak bir biçimde incelediği (krş. § 63) Hint Avrupa toplumlarının üç bölümlülüğü nü hatırlatmaktadır. Bizi öncelikle ilgilendiren bu toplumsal sınıflandırmanın yuklandığı dinsel, daha doğru bir ifadeyle Hristiyan simgeselliğidir. Aslında kutsal olmayan gerçeklikler de kutsala dani, edülmüştür. Bu anlayış, tüm geleneksel kültürlerin ayırt edici niteliğidir. İlyi bilinen bir örneği hatırlatacak olursak, bu anlayış dinsel mimariyi en başından itibaren şekillendirmiştir ve Hristiyan bazilikalarının yapısında da ona rastlarırlar. Bizans Kilisesinin simgeciği § 257. Romanesk sanat bu simgeselliği paylaşır ve ona geliştirir. Katedral bir *magnum mundi*, dir. Kozmoonik simgesellik dünyayı hem düzenler hem de kutsallaştırır. 'İster taş ister flora, ister fauna ister insan söz konusu olsun, evren kutsallaştırılmış bir bakış açısıyla tasarımıları' ⁴³.

Gerçekten de tüm var olma biçimleri ve insanların yaşamıyla çalışmasının tüm yönleri aynı zamanda kutsal tarihin kısıtlı en ve olayları melekler, canavarlar ve şeytan, varlıklar kozmosta buunur. Katedrallerin bezemeleri, Kutsal Kitaptan veya masallardan alınma şeytan, ejderhalar Anka atadamlar vb. veya didaktik izleklerin her ay yapılan şerh vb. yan sıra tükenmez bir kozmik simgeler dizimini de oluşturur. güneş, barçlar kuşag, at hayat ağacı b) ⁴⁴ İki zıt evren ayırt edilebilir bir

⁴² Bkz. Duby, *L'An Mil*, s. 71-75'teki metin. XI yüzyılda bu şema "toplumun yeniden biçimlendirmiş yansıması. Manastır modelinin ve *opus Dei* nin egemenliğindeki bir ruhani sınıfı, bir askeri aristokras, emekleriyle ideolojik terfi hakkını elde eden tarla açıcı köylülerden oluşan ekonomik seçkinler," Jacques Le Goff *Histoire des Religions* c. II s. 817. Ayrıca bkz. aynı yazar *Pour un autre Moyen Age*, s. 80-90 ve G. Duby *Les trois ordres ou l'imagination du féodalisme* s. 62 vd. ve birçok yerde.

⁴³ M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane* s. 19.

⁴⁴ Krş. M. M. Davy a.g.y. s. 209 vd.

yanda çirkin, şekilsiz canavar veya şeytani varlıklar,⁴⁴ diğer yanda şanlı Mesih-Kral. Kılış, bir Kadın biçiminde tasvir edilir ve XII yüzyılda halk dindarlığı için de hatırı sayılır bir yer edinen Merjem Ana. Bu zıtlık gerçektir ve amacı da açıktır. Ama Romanesque sanatın dehası da zaten yıkıcı imgeleminden ve kutsal, kutsal olmayan, hayaı dünyalardaki tüm varoluş tarzlarını aynı butan içinde bir araya getirme isteğinden kaynaklanmaktadır.

Bizim konumuzla ilgilendiren bu ikonografinin yalnızca halkın dinse, eğitimindeki yeri değil, aynı zamanda imgelemnin, dilayısıyla simgesel düşüncenin uyanışında ve atılımında olduğunu, rodur. Böyle bir masalsı ikonografinin seyredilmesi Hristiyanı dinsel ve yarı-dinsel çok sayıda simgesel evrene aşma kumaktadır. Mümin yavaş yavaş bir değerler ve anlamlar dünyasına girmekte, bu dünya sonunda bazıları için gündelik deneyimlerin dünyasından daha "gerçek" ve daha değerli bir nale gelmektedir.

Tasvirlerin törensel tavrı ve davranışının, epik anlatıların, lirik şairin ve müzgin erdemi, özneyi koşut bir dünyaya sürüklemek ve onun başka türlü erişilemeyecek ruhsal deneyimler ve manevi aydınlanmalar yaşamasını sağlamaktır. Geleneksel toplumlarda bunu edeb. ve sanatsal yaratımların dinsel veya yarı-dinsel boyutu oluşturur.⁴⁵ Trubadurların yaratımlarını ve onların soylu aşk öğretisinin anlatması bize düşmez. Bununla birlikte içerdikleri koklu yenilerin ve önce ikle de soylu Hanımın ve evlilik dışı aşkı tüccarlığının yalnızca kültür tarihının konusu olmadığını behretelim. Kadının ortaçağ aristokrasisi içindeki aşağı konumunu evliliklere hukmeden malı veya siyasi çıkararı kocaların kaba veya umursamaz tavrını unutmayalım. XII yüzyılda keşfedilen ve yüceltilen "gerçek aşk," üstün ve karmaşık bir kültür, hatta bir mistik anlayış ve çileyi gerektirmektedir. Bu da ancak eğitimli ve ince soylu kadınların yanında öğrenilebilir.

Bu tür bilge kadınlara özellikle Poitiers'de meşhur Aquitaine'li Eleanor'un (veya Aliénor) şatosunda rastlanıyordu. Eleanor birinin ilk trubadur Poitiers'li William'ın (1071-1127) torunu ve önce Fransa, sonra da İngiltere kraliçesiydi. Eleanor'un kızı Marie de Champagne'in yönetimindeki, bu ayrıcalıklı kültürel ortamda yalacerce

⁴⁴ Bu durum Aziz Bernardı rahatsız ediyordu. "Manastırlarımızdaki bu gâvânc canavarlar bu korkunç güzellikler ve bu güzel korkunçluklar ne anlama gelvor?" *Apologia* XII 29, aktaran Davy s. 210.

⁴⁵ Derinlikler psikolojinin gösterdiği gibi aynı süreç yoksul aşmış ve varlaşmış biçimde de olsa kutsallıktan arındırılmış çağdaş toplumlarında da bulgılabilmektedir.

prens baron ve şövalye onların yanı sıra dükeler ve kontesler "eğitilmişti." Hatta Yasaları ve verdiği birçok hukuk bilinen kendine özgü bir yargı kurumu olan bir Aşk Mahkemesi bile kurulmuştu.⁴⁶ Kadınlar güçlerini yeni ve hassas bir tarzda kullanarak erkekleri eğitebileceklerini hissediyorlardı. Erkekler itisak edilmeli yonendirilmeli, eğitilmeliydi. Eleanor Beatrice'e doğru giden yolun başlangıcıydı.⁴⁷

Şiirlerin konusu hep aşktı ama hem yüceltici hem de birmece gibi uzlaşımsal bir biçimle ifade ediliyordu. Soylu Hanım (Provence'de *dompna*) evliydi, değerinin bilincindeydi ve onarına *prez* düşkündü. Bu nedenle sırt berrileyici bir rol oynuyordu. Aşık erkek sayısız toplumsal ve duygusal tabii nedeniyle Hanımdan ayrıydı. Şair Hanımın niteliklerini overken kendi yamuzgını ve çektiği sıkıntıları, olduğu kadar, umutlarını da dile getirmeliydi. Onu azaklan bile o sa görmek gıysilerne dokunmak bir opıcak alabilmek ve

Bu uzun erginleyici aşk aşaması hem bir çile hem bir eğitim hem de manevi deneyimler butununu oluşturur. Hanımın bir model olarak keşfi ve fiziksel güzelliğiyle manevi erdemlerinin yüceltilmesi aşık erkeği, koşut bir imge ve simgeler dünyasına sürükliyor. Orada kutsal olmayan varoluş hali giderek dönüşüyordu. Bazı örneklerde Hanım şaire kendisini her şeyyle verse bile böyle bir dönüşüm yine de gerçekleşiyordu.⁴⁸ Çünkü bu sahıp olası ehlaki yükseliş ve tutkunun güdümündeki geışkin bir torenselliğin taçlandırılması anlamına geliyordu.

Bu erotik senaryonun ritüel niteliği tartışılmazdır. Bir yandan hem harfiyen anlaşılabilen hem de önce fizyolojik düzlemde ya da yalnızca manevi bir düzlemde yorum anabılen Tantracı cinsel teknikalere (krş. böl. XL) benzemekte diğer yandan, mistik deneyimi evli bir kadın olan Râdhânın genç tanrı Krişna'ya duyduğu aşkla yansıtan bazı Vişnu'cu okulların ibadet biçimlerini de andırmaktadırlar (krş. aynı yer). Bu son örnek özellikle anlamlıdır. Öncelikle "tutkulu aşk"ın gerçekliğini ve

⁴⁶ Bu bilgiler André Le Chapelain'ın *De arte amandi's* içinde günümüze dek ulaşmıştır. Bu küçük inceleme J. Lafitte-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour*, s. 43-65'te çevrilmiş ve yorumlanmıştır.

⁴⁷ Friedrich Heer, *The Medieval World Europe 1100-1350*, s. 174.

⁴⁸ Bkz. Moshe Lazar, *Amour courtois et Fin Amors dans la littérature du XII^e siècle*, içindeki belgeler ve eştire çözümleme. Zaten Marie de Champagne evliaktaki birleşmeyle aşkların birleşmesi arasındaki farkı hiçbir yanlış anlamaya meydan vermeyecek biçimde açıklamıştır: "Aşklar birbirlerine her şeylerini ve hiçbir nazışla beldemeden verirler. Eşler ise birbirlerinin isteklerini odev gereği kabullenmek ve asla hiçbir şeyi reddetmemek durumundadırlar."

mistik değerini doğrulamakta, ayrıca Hristiyan geleneğinin *unio mystica* sını (nikâh terminolojisi ni kullanacak olursak ruhun Mesih ile evliliği), Hindî geleneğe özgü birleşmeden ayırt edebilmemize yardımcı olmaktadır. Bu ikinci gelenek mistik deneyimle gelen mutlak gerçeği ve toplamı onun ahlaki değerlerinden tam kopuşu vurgulamak için, tam anımsıyla saygıdeğer bir kuruma, *evlâğı* değil onun zıttına *zinaya* ait imgeleri kullanır

270. Ezoterizm ve Edebi Yaratımlar: Trubadurlar, *Fedeli d'Amore*, Kutsal Kâse Anlatıları— Soylu aşıkta II ve III yüzyılların Gnostiklerinden beri ilk kez Kadının manevi saygınlığı ve dinsel değeri yüceltiliyordu.⁴⁹ Birçok bilginе göre Provence trubadurları kadını ve onun uyandırdığı manevi aşk, ululayan İspanya'daki Arap şurinden etkilenmişlerdi.⁵⁰ Ama XII yüzyılda yeniden keşfedilen ve güncelleştirilen Kelt Gnostik ve Doğulu ansızıları da hesaba katmak gerekir. Diğer yandan Meryem Ana tapını –o da aynı dönemde egemendir– kadını doayh yoldan katıyordu. Yüz yıl sonra Dante (1265-1321), dana da iler, gidecektir. Henüz ergenliğinde tanıştığı ve sonra Floransalı bir senyorun karısı olarak karşılaştığı Beatrice'i tanımlatır. Beatrice'nin meleklerden ve azizlerden üstün olduğunu, gناهtan bağışık olduğunu neredeyse Bakire Meryem ile kıyaslanabileceğini açıklar. Beatrice, Dante'nin temsil ettiği insanlık a Tanrı arasında yeni bir şefaatçi olur. Beatrice yeryüzü cennetinde boy göstermeye hazır hale geldiğinde birisi haykırır: “*Veni sponsa del Libano*” ge, sevgilim Libnan'dan Araf XXX, 11], bu, Tevrat'taki Neşideler Neşidesi'nin kışse tarafından da benimsenen, ama yalnızca Meryem Anaya veya kılseye hitaben söylenen meşhur bölümüdür (48).⁵¹ Bir kadının tanrılaştırılması hakkında bu kadar parlak başka bir örnek bulunmamaktadır. Beatrice tabii ki teo-

⁴⁹ Birçok Gnostik metinde, ahı ana “Mistik Sessizlik,” Kutsal Ruh Hizmeti olarak yüceltilmektedir. “Ben Işık içindek her şeyden önce var olan Düşünceyim. Ben her yaratıkta etkin olarak varım. Ben Butun içindek bölünmez Birim” (metni alıntılayan Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* s. 63 vd.) Gnostik bir şur olan Gökğürültüsü Kâmil Akol, dışı bir güç şunu açıklar: “Başlangıç ve sonum. Hem eş hem bakireyim. Hem ana, hem kızım.” vb. (a.g.v., s. 66).

⁵⁰ Özellikle bkz. Menéndez Pidal, *Poesía árabe, poesía europea*, Garcia Gomez “La lírica hispánico-árabe y la aparición de la lírica romance” ve Claudio Sanchez-Albornoz, “El Islam de España y el Occidente” s. 178-179 d. pnot 56 da belirtilen çalışmalar.

⁵¹ Başka bir yerde (Araf XXXI I 10 vd.) Beatrice İsa Mesih'in sözlerini kendisine uyarlar: “Kısa süre sonra ben artık görmeyeceksin z yine kısa süre sonra beni göreceksiniz.” (*Yuhanna*, 16 16).

ojuşu yanı selamet sırrını temsil ediyordu Dante *İlanı Komedya*'yı insanı karamaz yardımıyla donatırarak değil, okuyucuyu cennet ve cennet görünümleriyle dehşete düşürüp büyüleyerek kurtarmak için yazmıştı Dante bu konudaki tek örnek olmasa da, sanatın özellikle de şiirin yalnızca bir metafizik veya teoloji anlayışını iletmenin değil, insanı ayandırmanın ve *kurallarının* da ayrıcalıklı bir aracı olduğu yönündeki geleneksel anlayış, örnek gösterilebilecek bir ölçüde yansıtmaktadır

Aşkın ve kadının soteriyolojik işlevi esas olarak "edebi" nitelikte görünen ama bir okult Gnostisizm ve manteremelen bir erginleme orgütlenmesi de içeren bir başka hareket tarafından da açıkça bildirilmiştir Temsilcileri XII yüzyıldan itibaren hem Provence ve İtalya'da hem de Fransa ve Belçika'da görülen *Fedeli d'Amore*lerdir bunlar⁵² *Fedeli d'Amore*'ler, amacı tek Hanım'ı tapımı ve aşk'ın gizemine ermek olan gözü ve ruhani bir milis oluşturmaktadır *Fedeli*lerin en tanınmışlarından Francesco da Barberino'nun (1264-1348) dediği gibi öğretenleri "la gente grossa" sıradan insanlar) tarafından anlaşılmasın diye "gizli bir dil" *parlar cruz* kullanıyorlardı Bir diğer *fede d'amore* Jacques de Baisieux *C'est des fies d'Amours* adlı şurinde "Aşk öğütlerini açıklamamak, tam tersine onları özenle gizlemek gerektiğinin" belirtir⁵³ Aşk yoluyla erginlenmenin manevi bir nitelik taşıdığını bizzat Jacques de Baisieux "Aşk" "Amore" sözcüğünün anlamını yorum arken açıklar

söz anlamıdır An n
ve mor da olamıdır,
şimdi bir eşine im onları
İşte karşınızda olumunuz⁵⁴

"Kadın, üstün aklı Hikmeti simgeler Tilimizin bir kadına duyduğu aşk, Hristiyan dünyanın papanın manevi iyakatsizliği nedeniyle içine dastığı ögünluktan uyandırır onu Nitekim *Fedeli d'Amore* metninde "du olmayan bir du'dan söz edildiği görülür Bu *Madonna Intelligenza*dır eşi papa kendin, tamamen dünyevi işlere verip manevi yaşam açısından öldüğünden "dul" kalmıştır

Burada tam anlamıyla sapkın bir hareket değil papalara Hristiyanlığın manevi

⁵² Krş Luigi Valli *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore* R. Ricolfi *Studi su i Fedeli d'Amore* (c. 1260-1340)

⁵³ "D'Amur ne doit révéler / Les consaies mais tres bien celer" (*C'est des fies d'Amours*, dize 499-500, aktaran Ricolfi a.g.) s. 68-69

⁵⁴ Aktaran Ricolfi, s. 63

önderleri olarak kabul etmekten vazgeçmiş bir grup söz konusudur. Erginleme ritüelleri hakkında hiçbir şey bilinmemektedir ama bu tür ritüellerin olması gerek, çünkü *Fedeli d'Amore*'ler bir mülis yetiştiriyor ve gıza top antılar düzenliyorlardı.

Zaten XII. yüzyıldan beri çok çeşitli çevrelerde sırlar ve onları gizleme sanatı öne çıkar. "Gerek âşıkların gerekse meşheplerin kendi gizli dilleri vardı ve küçük ezoterik grupların üyeleri kendilerini işaretler ve semboller, renkler ve parolalarla tanıtır."⁵⁵ Gerek "gizli diller," gerekse efsanevi ve gizemli kişiliklerle, mucizevi maceraların çoğalması kendi içinde varı dinsel görüngüler oluşturur. XII. yüzyılda Kral Arthur çevresinde geliştirilen Yuvarlak Masa romansları bunu kanıtlamaktadır. Aquitaine'li Eleanor veya Marie de Champagne'in -doğrudan veya dolaylı olarak- yetiştirdiği yeni kuşaklar artık eski *chansons de geste*'li kahramanlık destanları beğenmiyorlardı. Charlemagne'in yerini şimdi masalı Kral Arthur almıştı. *Mat ere de Bretagne*, hatırı sayılır bir dizi şahsiyet ve efsaneyi şairlerin hizmetine sunuyordu,⁵⁶ bunların çoğu Kelt kökenliydi gerçi ama ayrışık unsurları da Hristiyan, Gnostik İslamı- özümseyebiliyorlardı.

Arthur dışına duyulan genel hayranlığı başlatan, Marie de Champagne'in koruduğu bir ozan, Chrétien de Troyes idi. Yaşamı hakkında nemen hiçbir şey bilinmese de, 1170'e doğru yazmaya başladığı ve beş uzun manzum romans kaleme aldığı bunların en meşhurlarının *Lancelot*, *Erec* ve *Percival* olduğu bilinmektedir. Bizim araştırmamızın bakış açısından Yuvarlak Masa romanslarının okuyucuya kendi "kutsal tarih"lerini ve şövalyelerle âşkların tavırlarını yönlendirmesi gereken örnek alınacak modelleri açıkladıkları ölçüde, yeni bir mitoloji oluşturdukları söylenebilir. Şövalyelik mitolojisinin şövalyelik tarihinden daha fazla kültürel etki yaptığını da ekleyelim.

Öncelikle arkaik unsurların daha doğrusu erginleyici motiflerin sayısı ve önemine dikkat çekelim. Hep bazı harika eşya ar için uzun ve çalkantılı bir "Arayış" söz konusudur, bu arayış, diğer olayların yanı sıra, kahramanın öte dünyaya girme sın. de gerektirir. Şövalyeler topluluğuna kabul kararları, içinde *Mannerbund* türünde gizli bir tarıkata giriş sınavlarından bazılarını rastlanmaktadır. Percival, geceyi, ölü bir şövalyenin yattığı bir şapelde geçirmek zorundadır, gökgürültüleri arasında yanık tek mumu sondaren kara bir el görür.⁵⁷ Bu etkisiz geçirilmesi, gereken er-

⁵⁵ F. Heer, *The Medieval World* s. 258.

⁵⁶ Arthur, Bakı. Kral. Percival, Lancelot, "çorak lake" iz eği, öte dünyanın harika eşyaları vb.

⁵⁷ Bkz. Jean Marx'ın çözümlemesi *La Légende arthurienne et le Graal* s. 281 vd.

günleme gecesinin tipik bir örneğidir. Kahraman sayısız sınavdan geçer. Bir köprü den geçmesi gerekmektedir. Köprü suya batır veya keskin bir kılıçtan yapılmıştır ya da aslanlar veya canavarlar tarafından tutulmuştur. Ayrıca şatoların girişinde otomatonlar,⁵² periler veya şeytanlar varlık ar bekler. Tüm bu senaryolar öte dünyaya geçişi, Ölüer Dünyası'na yapılan tehlike girişimlerini hatırlatır, ve ne zaman canı varlıklar bu tür yolculuklara girerse bunlar hep bir erginlemenin parçasıdır. Ölüer Dünyası'na (veya cehenneme) böyle bir girişim tehlikelerini göze alan kahraman, ölüm süzlüğü ele geçirmenin veya aynı ölçüde olaganüstü başka bir amacın peşindedir. Arthur dışındaki kişiliklerin geçtiği sayısız sınav da aynı kategori içinde yer alır. Kahramanlar arayışlarının sonunda kralın esrarengiz hastalığını sağlar ve bunu yaparken 'çorak ülke'yi yeniden verimli hale getirirler hatta kimi zaman doğrudan hükümdarlığa ulaşırlar.

Burada kim, Hristiyan unsurlara da rastlanmakta ama bunlar her zaman ortodoks bir çerçevede yer almamaktadır. Özellikle şövalye onuru mitolojisine rastlanmakta bu mitoloji kimi zaman en uç noktaya kadının yüceltilmesine dek götürülmektedir.⁵³ Erginleme motifleri ve senaryolarıyla süslenmiş tüm bu edebiyat yalnızca okuyucu nezdinde kalandığı başarı açısından bile araştırmamız için değerlidir. Erginleme türü kalıpların durmadan yinelendiği, bu romantik öykülerin zevkle dinlenmesi bızce bu tür maceraların ortaçağ insanının derin bir ihtiyacına cevap verdiğini kanıtlamaktadır.

Ama yazarların, *Fedeli d'Amore*'lerin yaptığı gibi, belli bir ezoterik gelenegi veya daha sonra Dante tarafından tespit edilen model uyanınca okuyucuyu "uyandırmayı" hedefleyen bir mesaj eserleri aracılığıyla aktarma niyetlerini de hesaba katmak gerekir. Arthur dışısının Breton kökenli ilk romanslarında bulunmayan Kutsal Kâse simgeselliği ve senaryosu buna bir örnektir. Chretien de Troyes'in eserlerinde Kutsal Kâse ancak 1180'e doğru görülür. J. Vendryes'in yazdığı gibi, "Ne denli zengin olursa olsun hiçbir Kelt kökenli edebiyatta, ortaçağ edebiyatımızın bu konudan (yani Kutsal Kâse konusundan) çıkardığı o çok çeşitli bir eşimlere model teşkil edebilecek hiçbir öyküye rastlanmaz."⁵⁴

⁵² Otomaton: Kendi kendine hareket eden işleyen şey makına veya robot -yn

⁵³ Örneğin Chretien de Troyes'in *Lancelot* unda Gaius ve trajik Tristan ile Iseult öyküsü ise, R. S. Loomis'e göre "Ortaçağın en popüler kutsal-dışı öyküsü"dür. *The Development of Arthurian Romance* s. 90)

⁵⁴ J. Vendryes "Le Graal dans le cycle breton," s. 74

Bununla birlikte Kutsal Kâse'nin en eksiksiz öyküsünü ve en tutarlı mitolojisini sunan Chretien de Troyes değil, bir Alman şövalyesi, Wolfram von Eschenbach'tır. Wolfram 1200 ile 1210 arasında yazılmış *Parzival*'inde Provence'li Kiot adında birinin verdiği bilgileri naklettığını kabul eder. Eserin karışık bir yapısı vardır. III-XII k. taplar ve XIII kitabın bir bölümü Chretien'e dayanmaktadır ama X.V kitapta Wolfram muhtemelen Chretien'in Kutsal Kâse'nin işleyiş biçimi hoşuna gitmediği için, tanınmış selefini onaylamaz. Wolfram'ın romansındaki en şaşırtıcı, yani doğuya ait olayların sayısı ve önemidir.⁶⁰ *Parzival*'ın babası Camaret, Bağdat hâlfesinin ordusunda görev yapmıştır. Amcası, keşiş Trevrizent gençliğinde Asya ve Afrika'ya seyahat etmiştir. *Parzival*'ın yegeni "Hindistan'da hüküm süren meşhur ve esrarengiz Rahip-Kral Rahip Yuhanna olacaktır. Kutsal Kâse öyküsünü ilk yazan ve Kiot'a nakleden "putperest", Müslüman-Yahudi bilge Flégétanis'tir.

Bugün Wolfram von Eschenbach'ın Suriye ve İrandan Hindistan'a ve Çin'e dek Doğu gerçekleri hakkında epey geniş ve doğru bilgiye sahip olduğu kabul ediliyor. Bu bilgi en muhtemelen Haçlılardan ve Dogudan gelen İtalyan tüccarlarından toplanmıştır.⁶¹ Bizim konumuz açısından ise Wolfram'ın anlattığı veya yalnızca değindiği Kutsal Kâseyle ilişkili mitler inançlar ve ritüeller daha da değerlidir.⁶² Chretien de Troyes'nin aksine Wolfram "Baikçi Kral Amfortas'ın saygınlığını ve rolüne yüceltir. Bu kral, Templesen adındaki bir şövalye tarikatının şefidir ve bu şövalyeler upkı Tapınakçılar gibi bekârlık yemin etmiştir. Onlar Tanrı tarafından seçilmişler ve tehlikeli görevler üstlenirler. Kutsal Kâse'ye yirmibeş soylu Hanım hizmet eder.

Kısa süre önce ik. Amerikalı araştırmacı *grail** teriminin (kupa, vazo, kap, leğen) Yunanca *krater* sözcüğünden türetildiğini ileri sürdüler.⁶³ Bu etimoloji gerçekten de Kutsal Kâse'nin kefarete ödeme işlevini açıklamaya yaramaktadır. Nitekim

⁶⁰ Zaten metnin yüzde altmışı Doğuda geçer.

⁶¹ Bkz. Hermann Goetz, "Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs Parzival". Bu yazara göre, roman sanat tarihi açısından yeni ve önemli bilgiler içermektedir. Örneğin Wolfram'ın Çin'e doğru uzanan İpek yolu hakkında (Marco Polo'dan yüz yıl önce) naklettikleri Bağdat'ın geç dönem hâlfelerinin sarayı ve Karışka'nın *stüpa*'sı hakkında anlattıkları vb.

⁶² Muanma, üç ismin Kiot, Flégétanis ve Trevrizent- etimolojisinin aynı olması anlamlıdır. bkz. Eleşirei Kaynakça, s. 270.

* Kutsal Kâse için Fransızcada kullanılan kelime İngilizcede ise *grail* kelimesi kullanılır -yn.

⁶³ Henry ve Renée Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival*, s. 13 vd. Bu varsayım, Henry Corbin, *En Islam iratien*, II, s. 143-154'te kabul edilmiştir.

Corpus Hermeticum'un IV risalesine göre, "Tanrı büyük bir kab. akılla doldurmuş, sonra ona yeryüzüne göndermiş ve insanogullarına şu sözleri haykarmakla görevli bir çığırkân tutmuştur. Sen, bunu yapabilecek olan, gördüğün bu kaba dal sen yeryüzüne Kabı gönderene doğru yeniden yükselineğine inanan, neden var olmaya başladığını bilen. O zaman bu duyuruyu dikkate alan ve bu akıl vaftiziyle vaftiz edilen herkes, bilgiden (gnosis) payına düşeni aldı ve mükemmel insan oldu, çünkü onlara akıl verildi."⁶⁴ *Parzival* üzerinde Hermesçi bir etki olduğu şaşırtıcı gözükmemektedir çünkü XII yüzyılda Arap eserlerinin çok yoğun bir biçimde çevrilmesinin ardından Hermesçilik Avrupa'da tanınmaya başlamıştır.⁶⁵ Hermesçi metinlerde ifşa edilen ırfanın erginlemeci işlevine gelince, bunu elimizdeki eserin başka bir bölümünde (krş. § 210) incelemiştik. Zaten bu konaya yine geri dönme olanakları da bulacağız.

Diğer yandan Parsî âlim Sör Jahangir C. Coşayee, 1939'da yayınlanan bir eserde, Kutsal Kâseyle İran kökenli *Havarena* yani krala has gorkem (krş. bu eserin c. I s. 386 vd [ve c. II s. 461,]) ve Arthur efsanelerıyla efsanevi kral Keyhüsrev arasındaki benzerliklere dikkat çekmiştir.⁶⁶ Henry Corbin de -İran ve Batı kökenli- iki senaryo şövalye kurumları ve erginleyici hikmetler kumesini Coşayee'nin önerdiği tarihse temaslar varsayımından kaçınmaya çalışarak çok yerinde gözlemlerle karşılaşmıştır.⁶⁷ Birçok benzerlik arasında iki Ruhani Şövalyeng'n yapısını ve hem Keyhüsrev'in hem de Kral Arthur'un gizlenip ortadan yok olmasını hatırlatalım.⁶⁸ Wolfram von Eschenbach'ın daha sonra kaleme aldığı *Parzival*'ın oğlu Lohengrin'in yanında tam şövalye erle birlikte Kutsal Kâseyi Hindistan'a geri götürdüğünü de ekleyelim.

Wolfram'ın ve takipçilerinin eserlerine getirilen genel yorum ne olursa olsun, Kutsal Kâse simgeçiliğinin ve yon verdiği senaryoların çeşitli geleneklerin katkılarının ayırt edilebildiği yeni bir manevi sentezin temsil ettiklerine kuşku yoktur. Doğuya dayılan tutkulu ugrun gerisinde Haçın seferlerinin yarattığı derin hayal kırıklığı, İslam'a yakınlaşmayı teşvik edebilecek dinsel hoşgörüyü duyulan özlem,

⁶⁴ *Corpus Hermeticum* IV 3-6 çev. Festugiere c. I s. 50.

⁶⁵ Krş. Kahane, a.g.y., s. 130 vd.

⁶⁶ Krş. Coşayee *Journal of the A. R. Cama Institute* içinde s. 37-104, bu yakınlık şaşı Jean Marx, *La légende arthurienne* s. 244, dipnot 9'da kabullenmiştir.

⁶⁷ H. Corbin *En Islam iranien*, c. II, s. 155-210.

⁶⁸ H. Corbin a.g.y. s. 177 vd.

gerçek Tapınakçılar (Wolfram'ın *Tempiercer* 'leri) mode'ine uygun bir "ruhani şovanyelik" nostalgisi tart edilmektedir.⁶⁹ Hristiyan simgelemin de çefkaristiya mızrak oykuyle butunleştirilmesi ve Hermesçilik kökenli unsurların varlığı burada bir sentezin söz konusu olduğunu kanıtlamaktadır. H ve R Kanar'ının önerdiği etimolojinin *gradal* = *krater* geçerliliğinden bağımsız olarak, Hermesçiliğin Arap kaynakları aracılığıyla yeniden keşfedildiğine kesin gözle bakılabilir. Ama İskenderiye Hermesçiliği *grosis* yani evrensel ve natürlanamayacak kadar eskilere dayanan hikmet aracıyla erginlenme umuduna olanak tanıyordu. Bu umut İtalyan Rönesans'ında doruk noktasına çıkacaktır. (kış. § 310)

Tüm Arthur edebiyatı içinde de geçerli olduğu üzere şovalyelerin geçtiği erginlenme sınavlarının sözdeğin gerçek anlamında nitelelele denk düşüp düşmediklerini bilmek olanaksızdır. Aynı şekilde beğeniler yardımıyla Kutsal Kâse'nin "Hindistan"a veya Doğanın bir başka yerine taşınıp taşınmadığının doğrulanabileceğine veya çürütülebileceğine inanmak da boşunadır. Arthur'un çekildiği Avalon Adası veya Tibet geleceğindeki mucizevi Şamşala gibi Kutsal Kâse'nin taşıdığı Doğu ufkünde mitsel coğrafyaya aittir. Önemli olan Kutsal Kâse'nin gizli nesninin simgeliğidir, ifade edilmek istenen gizli bir geleneğe erişimin belli bir ritüel andan itibaren olanaksızlaşmasıdır.

Kutsal kâse çevresinde geliştirilen senaryonun manevi mesajı çağdaşlarımızın hayal gücünü ve düşüncelerini uyandırmayı sürdürmektedir. Sonuç olarak Kutsal Kâse mitolojisi zaman zaman görüldüğü üzere utopya tarihivle karışsa da Batının dinse tarihinin bir parçasıdır.

271 Fiore'lı Gioachino: Yeni bir Tarih Teolojisi— 1135'e doğru Calabria'da doğan Fiore'lı Gioachino, Kutsal Topraklara yaptığı bir yolculuğun ardından havanın Tanrıya adadı Corazzo Benedikten manastırına girdi ve orada yaşrahıp oldu Uzun süre manastırın Cisterciyan tarikatına sokmaya çalıştı, ama 1188'de kabul edildiğinde, Gioachino ve murut grubu Corazzo'dan kopmak üzereydi. 1192'de San Giovanni di Fiore'de yeni bir misyon kıldı.

⁶⁹ Haçlı seferleri döneminin başlıca banketleri haline gelen Tapınakçılar harabesi serverleri bürkürmüş, ayrıca büyük bir siyasal itibarı vardı. Kral IV Philippe onların servetine el koymak için 1310'da uyanı veren bir mahkeme düzenleyip onları ahlaksızlık ve sapkınlıkla suçladı. İki yıl sonra Papa V. Clementius Tapınakçıları tarikatını kesin olarak ortadan kaldırdı.

Gioachino çağının en büyükleriyle ilişkisi içindeydi. Üç Papa ile görüşmeleri oldu (hepsi de onu kehanetleri ni yazmaya teşvik etti ve Aslan Yürekli Richard la buluştu (ona başka kehanetlerin yanı sıra Deccal ın doğduğunu da haber verd.) Fiore Başrahibi 30 Mart 1202 de öldüğünde Hristiyan dünyasının en tanınmış ve saygı gören şahsiyetlerinden biriydi. Ama, aşağıda da göreceğimiz gibi onu gözden düşürmeyi başaran güçlü rakipleri de vardı. Çok zengin ama anlaşılması güç eserleri Kitabı Mukaddese yeni bir yorum getirmeyi amaçlayan bir dizi tefsir incelemesi içerir.⁷⁰ Ama Fiore li Gioachino nun kehanetleri çevresinde yaratılan efsane yuzunden, birçok apokrif metin de onun imzasıyla dolaşmaya başlamıştır.

Bununla birlikte Gioachino, kâhın unvanını reddediyordu. Tanrı'nın tarihe yerleştiği ve Kitabı Mukaddeste korunmuş şartları çözme yeteneğine sahip olduğunu kabullenmiyordu. yalnızca Kutsal tarın anlayışının kaynağını bizzat açıkladı. Tanrı'nın bahsettiği bazı esinli aydınlanma anları (bir kez Paskaya anifesinde⁷¹ bir başka sefer de Pentekost yortusunda) Gioachino ya göre, evrensel tarihin çağlarına iki sayı -2 ve 3- hükmeder ve onların ayırt edici niteliklerini belirler.⁷² İki Ahıt, Tanrı tarafından seçilmiş iki halk (Yahudiler ve Grekler) ve Tesâs'ın üç kişiliği. Birinci döneme *status* teriminin kullanılır yanı Eski Ahıt çağına Baba Tanrı hükmeder ve onun dininin ayırt edici niteliği Yasa'nın mutlak otoritesinin uyandırdığı korkudur. Oğul'un yön verdiği ikinci dönem, Yeni Ahıt ve Tanrı üfleyici kutsanmış kılıse çağıdır. onun dininin özgül niteliği imandır. Bu dönem her biri yaklaşık 30'ar yıllık 42 kuşak boyunca sürecektir. Mattaya göre -11-17- İbrahim ile İsa Mesih arasında 42 kuşak gelip geçmesi gibi) Gioachino nun hesaplarına göre ikinci dönem 1260'ta Üçüncü Çağın şafağı sökerken sona erecek ve -Kutsal Ruh'un egemenliğindek- üçüncü çağda dinsel yaşam aşkın, sevinçin ve ruhsal özgürlüğün doluluğuyla tanışacaktır. Ama üçüncü *status* kurulmadan önce, Deccal üç buçuk yıl hüküm sürecek ve müminler en son ve en korkunç sınavlarından geçecektir.⁷³ Çok aziz bir Papa ve yirminci *spirituales* -ık din adamı grubu, vaizler ve mütefekkirler- saldırıya direnecektir. Birinci çağ evli insanların, ikinci çağ kılıse büyüklerinin egemenliğinin

⁷⁰ En önemlileri XV. yüzyıl başında Venedikte yayımlanmıştır. *Concordia novi ac veteris Testamenti* (veya *Liber Concordiae*), *Expositio in Apocalypsim* ve *Psalterium decem choridarum*.

⁷¹ Bernard McGinn'in açıkladığı meân, *Visions of the End*, s. 30.

⁷² Krs. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, s. 7-11.

⁷³ Yahudi ve Hristiyan kıyamet kitaplarının ıyı bilinen senaryosu söz konusudur.

deydi, üçüncü çağa ruhban, keşişler yon verecektir. İlk çağda öncelik çalışmaktaydı, ikincisinde bilim ve disipline geçti. üçüncü status en büyük ödülü tefekkürü verecektir.

Gerçi evrensel tarihle ilişkisi bu üçün şema ve onun Teslis'e bağıntıları daha karmaşıktır, çünkü Gioachino ikil. dizileri de dışkate alır (örneğin Hristiyanlık tarihinin önemli olayları Esk. Anıt'ta haber verilmektedir). Ama yorumunun özgünlüğü tartışma götürmez. Öncelikle Başrahip Gioachino Aziz Augustinus'un görüşüne karşı, sayısız çalkantının ardından tarihin bir yüce mutluluk ve rahsal özgürlük çağına gireceğini tahmin eder. Dolayısıyla Hristiyan mükemmeliği, onumuzde, tarihsel gelecek te durmaktadır (hiçbir ortodoks teoloğun kabullenemeyeceği bir düşüncedir bu). Gerçekten de söz konusu olan eskatoloji değil *tarih*'tir. Diğer verilerin yanı sıra Üçüncü Çağın da bir yozlaşmaya uğrayıp gerileme ve yıkımla noktalanacak olması da bunu kanıtlamaktadır –çünkü bozulan tek mükemmellik halı. Son Yargı'nın ardından açığa çıkacaktır.

Tahmin edilebileceği gibi, kilisenin karşı çıkışına din adamlarının heyecanına ve halkın coşkusuna asıl yol açan Üçüncü Çağın somut, tarihsel niteliği oldu. Gioachino, XI. yüzyıldan beri etkinliği süren, büyük kilise reformu hareketinin bir parçasıydı. Geçmişe dönüş değil, gerçek bir reform bekliyordu – tanrısallığın tanhe yemini bir müdahalesi olarak algılanan bir *reformatio mundi*.⁷⁴ Geleneksel kurumları – Papalığı, sakramentleri, ruhban sınıfını – yadsımıyor ama onlara daha mütevazı bir rol veriyordu. Bu rolün içinde özellikle Papaların işlevi ve gücü azaltılmıştı.⁷⁵ Kutsal Ruh'un egemenliğindeki geleceğin kilisesinde sakramenteler vazgeçilmez görünmemektedir.⁷⁶ Rahip'er ise yok olmayacak, ama kilise yönetimi keşişlerin *spirituales*'in eline geçecektir. Zaten kilisenin dıışsal kurumları üzerinde egemenlik değil, tamamen ruhani mülkte bir yönetim söz konusu olacaktır.⁷⁷

Gioachino'ya göre, İsa'nın eser. Üçüncü Çağ'da Kutsal Ruh'un yönetiminde tamamlanacaktır. Ama böyle bir anlayış İsa'nın semamet tanrısındaki merkezi rolünü or-

⁷⁴ Krş. McGinn, *Visions of the End*, s. 129.

⁷⁵ McGinn, "Apocalypticism in the Middle Ages," s. 282; Reeves'in *The Influence of Prophecy* s. 395-397'deki kanısı düzeltmektedir.

⁷⁶ McGinn, "Apocalypticism," s. 282. Krş. dipnot 82'de belirtilen kaynakça.

⁷⁷ Bu nedenle Gioachino'nun ölümünden yarı yüzyıl sonra Ruhani-Fransiskanlar kendilerine "yeni yaşam" uygulama özgürlüğü tanınamamasına çok üzülmuşlerdir. McGinn a.g.y. s. 282.

tadan kaldırıyor muydu? Her ne olursa olsun Gioachino'nun geleceğin kilisesinde ruhanî yönün kurumlar karşısındaki üstünlüğüne verdiği önem XIII yüzyılda zaferi kazanmış güçlere açıkça karşıtı. Bu açıdan Gioachino'nun anlayışı çağının kilisesine yönelik koklu bir eleştiriyi oluşturuyordu.⁷⁸ Fiore Başrahıbu iki yeni tarikat kurulacağını bildirmişti ve Assisi'da Francesco'nun kurduğu tarikat mahkemeler Gioachinocu düşünceleri yansıtıyordu. Nitekim Fransiskenler Aziz Francesco'nun –ibret alınacak hayat tarzıyla (yoksulluk, tevazu, yaşayan her varlığa sevgi, duymak)– kendî omru içinde yeni bir İsa "zuhuru" gerçekleştirdiğine inanıyorlardı. Fransisken Gerard di Borgo San Domino *Ebedî İncil'e Giriş* isimli Calabria başrahıbu'nun üç metnini, bir giriş bölümü ve yorumlar ekleyerek yayımlayınca 1254'te Paris'te büyük bir skandal patlak verdi. Katolik kilisesinin otoritesinin sonuna yaklaşmış ve yakında (1280) yeni bir ruhanî kilisenin, Kutsal Ruh kilisesinin ortaya çıkacağını açıklıyordu. Paris Üniversitesi'nin teologları bu beklenmedik fırsattan yararlanıp, zındıkların ve dilenci tarikatlarının neden oldukları tehlikeleri kınadılar. Zaten bir süredir Gioachino Papalar nezdinde müteber bir kişi (*persona grata*) değildi. 1215'te onun Teşhis öğretisi kurallara uygun biçimde mahkûm edildi. *Ebedî İncil* "skandal"ından sonra, Papa IV. Alessandro 1263'te Gioachino'nun başuca düşüncelerini mahkûm etti.

Bununla birlikte başrahıbu'nun hâlâ onu cennete yerleştiren Dante gibi, hatırı sayılır hayranları vardı. Eserlerinin el yazmaları çoğaltılıyor ve Batı Avrupa'nın her yerinde elden ele dolaşıyordu. Gioachinoculuk Fraticelli'yi * Begüme'leri ve Beghard'ları* doğrudan veya dolaylı olarak etkiledi. Vilanova'da Arnold ile tilmizlerinin eserlerinde de Gioachinocu şemaya rastlanır.⁷⁹ Daha sonraları, XVI yüzyıl sonu ve XVII yüzyıl başına doğru İlk Çıvıt kuşakları Gioachinocu üçüncü *status* anlayışının önemini keşfettiler. Nitekim onlar zamanlarının dramını, (Martin Luther ile özdeşleştirilen) kötülüğe karşı verilecek nihai kavganın yaklaştığını hissediyorlardı.⁸⁰ Calabria'lı kâhının düşüncelerinin bazı beklenmedik uzantılarına Ferdinand Lessing-

⁷⁸ McGinn, *Visions of the End* s. 129.

* Fraticelli: Ortaçağ Fransisken tarikatının aşırı bir kolu –yn.

* Begüme'ler ve Beghard'lar: Begüme: Ortaçağda bir tarikatın üyesi olmaksızın kendini dîne adanayan Kuzey Avrupa'nın kentli kadınlarna verilen sınıftı. "Kutsal kadınlar" da denilen bu kişiler ilk önce XII yüzyılın sonlarında Liege'de ortaya çıktı. Begüme'lerin erkekler arasındaki adı ise Beghard'lardı –yn.

⁷⁹ Krs. Reeves, *The Influence of Prophecy* s. 175-2+.

⁸⁰ Reeves, *ag.* s. 274 vd.

de de rastlanır. Bu filozof, *İnsan Soyunun Eğitimi* adlı eserinde üçüncü bir çağda tamamlanacak sürekli ve giderek gelişen vahiy tezin. işler⁸. Lessing'in düşünceleri büyük yankı uyandırdı, Saint-Simoncular aracılığıyla muhtemelen Auguste Comte u ve onun üç sınıf öğretisi de etkilendi. Fichte, Hegel, Schelling de farklı nedenlerle bile olsa, Tanrı'yı yenileyecek ve tamamlayacak eli kulağındaki bir "dördüncü çağ"ı dile getiren Gioachinocu düşünceden etkilanmişlerdi.

⁸ Gerçi Lessing bu "dördüncü çağ"ı eğitim sayesinde aklın kazanacağı zafer diye algılıyordu, ama bu ona göre yine de Hristiyan vahiyinin tamamlanış ydı. Tek hatırlan "yeni ebedi mical"ı fazla erken açıklamak olan "XIII ve XIV yüzyılların baki coşkunları"nın sempati ve hayranlığına kaynak gösterir krş. Karl Lowith, *Meaning in History* s. 208.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 266. Yakındoğu ve Asya'yı da kapsayan geniş bir ortaçağ tarihini için bkz. Edouard Perroy yönetiminde çıkarılan eser *Le Moyen Âge, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale* (Paris, 1955) gözden geçirilmiş 5. baskı (1967) Friedrich Heer, ortaçağda batı, tanrı ve kültürünün kısa ve kişisel bir sunumunu yapmıştır *The Medieval World Europe 1100-1350* (Londra 1962 Almanca özgün metin *Mittelalter* 1961'de çıktı) Ayrıca bkz. R. Morghen, *Medioevo cristiano* (2. baskı Bari 1958)

Antıkaçğdan ortaçağa geöiş üzerine bkz. Hugh Trevor Roper, *The Rise of Christian Europe* (Londra-New York, 1965) Wilham Carroll Park, *Origins of the Medieval World* (Stanford 1958), H. I. Marrou, *Decadence romaine ou antiquité tardive? III^e VI^e siècle* (Paris, 1977) ve *Il passaggio dell'antichità al medioevo in Occidente* (Spoleto, 1962)

Henn Pirenne'in *Manomet et Char emagne* (1937) eseri hakkındaki eleştirelilerle ilgili kaynaklar Park, a.g.y., s. 114-124

Karolenjler çağında Hristiyanlık hakkında bkz. K. F. Morrison, *The Two Kingdoms Ecclesiology in Carolingian Political Thought* (Princeton 1964), E. Patzelt *Die Karolingische Renaissance* (Graz, 1965)

Papa VII Gregorius ve onun kilise reformu hakkında bkz. A. Flèche, *La réforme grégorienne*, I-II (Paris 1924-1937) VII Gregorius, 1074'te seçildikten bir yıl sonra dinden kendisine şahıs çıkarı sağlayıcı, evli veya nikânsız birliklerlik sürdüren rahiplerin görevlerinden atıldığını bir karamameyle ilan etti. 1075'te 27 oneriden oluşan bir derleme yayımladı *Dictatus Papae*. Burada papalığın ve kilisenin laik iktidarı karşılarında bir "Papalık teokrasisi kurma" eğilimin taşıyan bağımsızlığını açıkladı. Jacques Le Goff, *Histoire des Religions*, içinde, c. II, 1972, s. 813) En cüretkâr önerileri sıralayalım "İl Roma kilisesini İanni tek başına kurmuştur. İl Yalnızca Roma papası ökümenik unvanını hak etmektedir. XII Papa imparatorları tahttan indirebilir. XIX Papa kimse tarafından yargılanamaz" (a.g.y., s. 814) Yüksek ruhbanlar, prensler ve özellikle de İmparator IV Heinrich, *Dictatus Papae*'yi hiç hoş karşılamadılar. Ama VII Gregorius 1076'da "imparatoru aforoz etti. kralık hakkını tanımadığını açıkladı ve ayrık annın imparatora ettikleri bağıllık yeminini geçersiz kıldı. İmparator bu işten yakasını Canossa'da tövbe ederek (1077) sıyrıldı, onun bu davranışı, papayı yumuşattı," (aynı yer) Canossa'da, "hem aşağılanan imparatorluğun zayıflamasının ve laikleşmesinin kökleri hem de papalık teokrasisini hayata geçirmenin temelden olanaksızlığının ispan bulunmaktadır" (J. Chelini aktaran Le Goff s. 814)

Ayrıca bkz. R. Foltz, *L'idée d'Empire en Occident du V^e au XIV^e siècle* (Paris, 1953), M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris, 1957)

Ortaçağdaki kıyamet izlekleri hakkında bkz. Norman Cohn, *The Pursuit of Millennium* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, Oxford 1970) s. 29 vd. ve birçok yerde, Bernard McGinn *Visions of the End Apocalyptic Traditions in Middle Ages* (New York, 1979) "Son günlerin imparatoru" izleği hakkında bkz. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later*

Middle Age (Oxford 1969), s. 293 vd

Georges Duby *L'An Mil* adlı kitabında (Paris 1980) bin yıl ın dehşet verici olaylarını ve mucize etni konu alan metinlerden bir seçkiyi sunması ve parlak bir biçimde çözümlemiştir

§ 267. Esk Cermenlerdeki kutsal kral ık hakkında bkz *Dmsel İnançlar ve Düşünceler Tanhı* c II, s 209-210'da kayıtlı kaynakça Bu anlayışın Hristiyanlığın kabulünden sonra da sürmesi hakkında bkz Marc Bloch *Les rois thaumaturges* (Strasbourg 1922) William A. Chanecy *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England: The transition from Paganism to Christianity* (Berkeley ve Los Angeles 1970) Ayrıca bkz Gale R. Owen, *Rites and Religions of the Anglo-Saxons* (Londra, 1981)

Şövalyelik ve feodalizm hakkında bkz S. Painter *French Chivalry* (Baltimore 1940) Carl Stephenson, *Medieval Feudalism* (Cornell Univ Press 1942) muhtemmel bir giriş bkz özellikle s 40 vd), Gustave Cohen *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Age* (Paris 1949) Philippe du Fuy de Clinchamps, *La chevalerie* (Paris 1961), s 37 vd'da şövalyelik töreni çok akla yakın bir biçimde çözümlemiştir

§ 268. Haçlı Seferleri hakkındaki zengin kaynakça içinde özellikle bkz René Grousset *L'Épopée des Croisades* (Paris 1939) Steven Runciman *History of the Crusades*, I-III (Cambridge, 1951-1954) Adolf Waas, *Geschichte der Kreuzzüge* I-II (Freiburg iB, 1956), Paul Alphandéry ve Alphonse Dupront *La chrétienté et l'idée de Croisade*, I-II (Paris 1958-1959), K. Setton *A History of the Crusades* I-I (Philadelphia 1958, 1962), A. Brundage *The Crusades* (Milwaukee 1962) Ayrıca bkz *L'idée de Croisade* adlı çitü edilenmiş ncelemeler (= X Congresso Intern di Scienze storiche Roma 1955 Relazioni, III, Floransa 1955) özellikle P. Lemerle, "Byzance et la Croisade" ve A. Cohen "L'Islam et la Croisade"

Arapça kaynaklardan bir seçki Francesco Gabrielli tarafından İtalyancaya çevrilmiştir *Storia Arabi delle Crociate* (Torino, 1957) bunun İngilizce bir çevirisi de mevcuttur *Arab Historians of the Crusades* (Berkeley ve Los Angeles, 1969)

Eskatolojik ve bin yıllık unsurlar hakkında bkz A. Dupront "Croisades et eschatologie," E. Castelli (ed.), *Umanesimo e esoterismo* içinde (Padua 1960), s. 175-198, Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı, Oxford, 1970), s. 61 vd, 98 vd

Ayrıca bkz F. Cardini *Le Crociate fra il mito e la storia* (Roma, 1971),

§ 269. XI yüzyıl sonunda kurulan ilk keşis tankeatları hakkında bkz B. Mahn *L'ordre cistercien* (2 baskı Paris, 1951), J. Leclercq *Saint Bernard et l'esprit cistercien* (Paris 1966)

Ortaçağ Batı toplumunun üç s nifi hakkında bkz J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age: Travail et culture en Occident 18 essais* (Paris 1977) s. 80-90 G. Duby *Les trois ordres ou l'imagination du féodalisme* (Paris 1978)

Katedrallerin simgeselliği üzerine bkz Hans Sedlmayr *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich 1950); Otto von Sumpson *The Gothic Cathedral* (New York, 1956), Marie-Madeleine Davy *Initiation à la symbolique romane* (Paris 1964) Aurelia Stappert *L'Ange roman dans la pensée e. dans*

art (Paris, 1973) özellikle s. 149 vd 440 vd (zengin kaynakça mükemmel, ikonografi), Erwin Panofsky *Coptic Architecture and Scholasticism* (New York, 1976)

Aquitaine'li Eleanor ve etkisi hakkında bkz F. Heer, *The Medieval World*, s. 157 vd, ayrıca krş A. Kelly *Eleanor of Aquitaine and the Four Kings* (Cambridge, Mass. 1952)

Saray edebiyatı hakkında bkz A. Jeanroy, *La poésie lyrique des troubadours* (Toulouse-Paris, 1934), R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200* (Paris 1944) P. Zumthor *Histoire littéraire de la France médiévale VI-XIV^e siècle* (Paris, 1954), J. Lafite-Houssa, *Troubadours et Cours d'Amour* (Paris 1960, mükemmel toph. bakış, Kadınlar Mahkemesi'nin verdiği kararlar'ın bir çevirisini de içermektedir s. 49-63), Moshe Lazar *Amour courtois et "Fin Amors" dans la littérature du XII^e siècle* (Paris 1964)

§ 270 Dış ilkeye verilen dinsel değer hakkında bkz Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979) s. 57 vd da alıntılanmış metinler *Le Tonnerre, Esprit Parfait* nşalesi George W. MacRae tarafından çevrildi *The Nag Hammadi Library* (ed. James M. Robinson, New York-San Francisco, 1977), s. 271-277 Krş. a.g.y., s. 461-470 bir başka önemli kitabın John Turner tarafından yapılmış çevirisi *Trinorphic Protennoia*

Lirik ve İspanyolca-Arapça şiirin İspanya ve Provence şiiri üzerindeki etkisi sorunu zengin bir eleştire edebiyata yol açmıştır. Bkz Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea* (Madrid, 1950); Emilio García Gómez, *Poemas arabigo-andaluces*, yeni baskı, Madrid, 1940) aynı yazar, "La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica románica" *Al Andalus*, 21 1956, s. 310 vd, Claudio Sánchez Albornoz, "El Islam de España y el Occidente," *L'Occidente e l'Islam, Atti della XIII settimana di studio di Spoleto*, 2-8 Nisan 1964 Spoleto, 1965 I), s. 149-308, özellikle s. 177 vd, S. M. Stern, "Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medioevo?" a.g.y., II s. 631-665

Fedeli d'Amore'nin gizli dâhi hakkında bkz R. Ricolli *Studi su "Fedeli d'Amore,"* c. I (Milano 1933), M. Eliade, *Initiation, rites sociétés secrètes (= Naissances mystiques*, Paris 1959) s. 267

Arthur romanları hakkındaki çok geniş eleştirel külliyat içinden şunları sayalım Roger S. Loomis (ed.) *Arthurian Literature in the Middle Ages* (Oxford 1959), aynı yazar *The Development of Arthurian Romance* (Londra, 1963) Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal* (Paris, 1952), aynı yazar, *Nouvelles recherches sur la légende arthurienne* (Paris, 1965), R. W. Barber *Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England* (Londra 1961) Ayrıca bkz *Lumière du Graal* derleme toph. eser ("Caniers du Sud" 1951, özellikle J. Vendryes'in makalesi "Le Graal dans le cycle breton," s. 73 vd, ve Uluslararası Kollokyum çaışma alan *Les Romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles* (Paris 1956 CNRS yayını)

Arthur romanlarındaki erginleme unsurları için bkz M. Eliade, *Initiation, rites sociétés secrètes*, s. 264 vd, ayrıca krş Antoinette Fiers-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des alfranzösischen Romans im XII^e Jahrhundert* (Studiorum Romanorum, c. V, Bern 1951)

Parzival'deki Doğulu unsurlar hakkında, Bkz. Hermann Goetz, "Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs *Parzival*," *Archiv für Kulturgeschichte*, II s. 1-42 Ayrıca krş Helen Adolfsun geniş bilgiler içeren ve ilköverici eseri *Visio Pacis. Holy City and Graal* (Pennsylvania State University

Press, 1960 mukemmel beşerî kalıyatı, s. 79-207

Wolfram von Eschenbach in *Parzival*'i üzerindeki Hermesç. etkiler hakkında bkz. H. ve R. Kahane, *The Krauter and the Graal: Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana 1965), H. Corbin de *En Islam iranien*, II, (1971) s. 143-154'te bu yorumu kabul etmiştir. Gizemli üç kişiliğin etimolojisi anlamlıdır. Kiot çok kültürlü bir insan olan Konu Gai taume de Tudèle olabilir. Flegetaris XII. yüzyıla ait Kabalacı bir eserin ad na *Felekar Sami* "İkinci Gök" gönderme yapıyor gibidir, bu başlık bir filozof ismi olarak yorumlanmıştır (H. Kolb aktaran Goetz s. 2 vd) Trevizenti ise Henry ve Renée Kahane'ye göre *Trible Escient*'ten üç kat bilgelik yani Hermes Trismegistus'tan türetilmiştir (karş. *The Krauter and the Graal* s. 59 vd) Ayrıca bkz. Paulette Duval, *La Pensée alchimique et le conte du Graal* (Paris 1979)

Şövalyelik ile mitsel-ritüel Kutsal Kâse senaryosu arasındaki ilişki hakkında bkz. J. Frapier "Le Graal et la Chevalerie," *Romania* 75 1954 s. 165-210

İran'la benzerlikleri hakkında bkz. Sır Jahangir C. Coşayee, "The Legend of the Holy Graal: Is Iranian and Indian Analogous?" (*Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* Bombay, 1939, s. 37-126), "The Round Table of King Ka. Khusravan" *ag y*, s. 127-194 H. Corbin *En Islam iranien*, c. II s. 155-188

§ 271. Fiore'li Gioach no'nun dipnot 70'te belirttiği en üç eserine Ernesto Buonaiuti'nin yayına hazırladığı *Tractatus super Quatuor Evangelia*'yı (Roma 1930) ve L. Tondelli tarafından yayına hazırlanan *Liber Figurarum*'u da *Il Libro delle Figure dell' Abate Gioachino da Fiore*, 2. baskı, Torino 1954) eklemek gerekir. Bu eser hakkında ayrıca bkz. Marjorie Reeves ve Betanice Hirsch-Reich, *The Figurative of Joachim of Fiore* (Oxford 1972) Gioachino sonras. yazılar Marjorie Reeves *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford, 1969), s. 512-518, 541-542'de kayıtlıdır. Gioachino'nun çevrilmiş ve yorumlanmış metinlerinden bir seçki için bkz. B. McGinn *Apocalyptic Spirituality* (New York 1979), s. 97-148, 289-97

Fiore'li Gioachino hakkında, özellikle bkz. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927), aynı yazar *Neue Forschungen über Joachim von Floris* (Freiburg i. B., 1950) aynı yazar, "Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza" (*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 16, 1960 s. 437-546), E. Buonaiuti, *Gioachino da Fiore* (Napoli, 1960), Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy* H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore* (Neuchâtel ve Paris 1977), Bernard McGinn *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979) s. 126-141, 313-318 McGinn, Gioachino ve Gioachimoculuk hakkındaki son araştırmalarla ilgili. mukemmel bir eleştirel değerlendirme yapmıştır "Apocalypticism in the Middle Ages: An Historiographical Approach" *Mediaeval Studien*, XXXVII, 1975, s. 252-286

Corazzo evi hakkında bkz. F. Russo *Gioachino da Fiore e le fondazioni fiorentine in Calabria* (Napoli 1958)

Gioach no'sun meşhur Kitabı Makaddes İekî kökeni hakkında bkz. B. McGinn, "Symbolism in the Thought of Joachim of Fiore" *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves* içinde (Londra 1980) s. 143-164

XXXV. BÖLÜM

KELÂM VE TASAVVUF



272 Sunni Kelâmın Temelleri Dana önce gordüğümüz gibi (§ 265), Sunnilerle (Sunnîlere bağlılar) Şî'îler (iki "gerçek" halife olarak A .y'ı kabul edenler, arasındaki kopuşun ardından, ummetin birliği yok olmuştı. Ayrıca "çok erken bir dönemden başlayarak, [İslam] şâsiyet, b.ir mezhep ya da fıkıh okulu bolluğuyla bolundu. Bunlar çoğunlukla birbirleriyle mücadele ettiler hatta kimi zaman karşılıklı olarak birbirlerini suçladılar, çünkü her biri vahyedilmiş hakikate yalnızca kendisinin sahip olduğunu iddia ediyordu. Bunların pek çoğu tarih içinde kayboldu ve nâla yeni yok oluşlar beklenebilir ama pek çoğu da (genellikle de en eskileri) günümüze dek dikkat çekici bir canlılıkla süregeldi ve atalarının miras bıraktığı nançlar ve düşünceleri payını yeni katkılarla zenginleştirmeyi sürdürmeye kararlı bir biçimde ayakta kaldı."¹

Sunnilik Müslümanlar arasındaki ana eğilimi temsil etmiştir ve nâla da temsil etmeyi sürdürmüştür. Önce ilk e Kuran'ın ve hadislerin metinlere sıkı sıkıya bağlı yorumuna verdiği önem ve şeriatın başat rolü. Sunnîliğin ayırt edici nitelikleridir. Ama şeriatın alanı Batılı türde hukuk sistemlerininkinden daha geniştir. Müminin yalnızca ummet ve devlete ilişkilerini düzenlemekle kalmaz, Allah'a ve kendi vicdanıyla olan ilişkilerin de behrler. Diğer yandan şeriat, Muhammed'e vahyedildiği biçimiyle ilahî radenin ifadesini temsil eder. Aslında Sunnîlik açısından, şeriat ve ilahiyat birbirini destekler. Kaynaklar şunlardır: Kuran'ın tefsiri; Peygamberin davranışlarına ve sözlerine dayanan sunnet. Peygamberin sahabesinin ve onların müradlarının tanıklıklarının genel mutabakatı olan icmâ. Kuran'ın ve sunnetin söz etmediği şeyler konusunda başvuru ilâhiyattır. Ancak bazı yazarlar benzerleştirme yoluyla mantık yürütmeyi (kiryâs) şeriatın kaynakları arasında sayıp, içtihatı da bu mantık yürütmenin gerçekleştirilme yöntemi olarak kabul ederler.

Konumuz açısından Sunni cemaat tarafından şerî kabul edilen dört fıkıh okulunu incelemeye gerek yok.² Tüm mezhepler "söz söylem" anlamına gelen ama sonunda

Henni Laoust: *Les schismes dans l'islam* s. 11-17

² Dört mezhep şunlardır: Hanefî, Maliki, Şafî ve Hanbelî. Toufic Fahd: *L'Islam et ses sectes*

Eş'arî yine Mu'tezileye karşı Allah'ın Kur'an'da zikredilen isim ve sıfatlarına bunun "nası" olduğunu kendine hiç sormadan "sahip olduğunu savunur. el-Eş'arî, "imanla akli hiç araya girmeden yüz yüze bırakır." Aynı şekilde Kur'an ezeli ve ebedî Allah kelâmı olarak yaratılmıştır vardır ve "zaman içinde tezahür eden insan tebliği"ne benzemez.⁶

Mu'tezile ve lafza bağlı kalanlar tarafından yöneltilen eleştiriler eksik olmasa da Eş'arî okulu yüzyıllarca Sünnî İslama egemen oldu. En önemli katkıları arasında yer alan, akılla iman arasındaki ilişkileri derinlemesine çözümlemesi üzerinde ayrıca durmaya değer. Aynı manevî gerçeklik hem iman hem de akıl yoluyla algılanabilir, "yine de her ayrı durumda koşulları öylesine farklı bir algılama tarzı söz konusudur ki, bunlar birbirine karıştırılamayacağı gibi diğeri ikâme de edemez, birini tutup diğeriinden vazgeçmek de mümkün değildir."⁷ Corbin, "bununla birlikte" diye bağlar konuyu, "aynı anda hem Mu'tezileye hem de lafza bağlı kalanlara karşı çıkan Eş'arîlik aslında onların sahasında kalmaktadır."⁸ Ve bu sahada zâhırî anlamdan bâtınî anlama geçerek Vahyin manevî yorumunu geliştirmek güç olacaktır.

273. Şiihlik ve Bâtınî Yorum—İslam Musevîlik ve Hristiyanlık gibi, "Ehl-i Kitap bir din"dır. Allah Lahî kelâmı Peygambere tebliğ eden habercisi Cibrail aracılığıyla Kur'an'da kendini ifşa etmiştir. Şer'i ve toplumsal açıdan "İslamın beş şartı" (krş. § 264) dinsel yaşamın özünü oluşturur. Bununla birlikte Müslümanın ideali Kur'an'ın "hakîkî" manasın., ontolojik nitelikteki hakikatı kavramaktır. Peygamberler, özellikle de son peygamber Muhammed kendilerine vahyedilmiş metinlerde şeriatı tebliğ etmişlerdir. Ama metinler, ilk goze çarpan zâhırî yorumdan başlamak kaydıyla, çok çeşitli biçimlerde yorumlanabilirler. Mahammed'in damadı ve ilk imam Ali'ye göre, "Kur'an'ın hiçbir ayetî yoktur ki dört anlamı bulunmasın: zâhırî anlam, bâtınî anlam, hadd (sınır) muttala' (ilâhî tasarı). Zâhırî yön dil ile ıkrar içindir. bâtınî yön kalple idrak içindir, hadd caiz olanla olmayanı, ayırımı belirtir, muttala' ise Allah'ın her ayet ile insanın içinde gerçekleştirmeyi hedeflediğidir."⁹ Bu anlayış

⁶ Corbin a.g.y., s. 165 vd. (s. 221-224).

⁷ Corbin, a.g.y., s. 177 (s. 233). Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 91 vd. Wolfson a.g.y., s. 526 vd.

⁸ Corbin s. 177. "Eş'arîlik bu kadar çok saldırıya ve eleştiriyeye karşın ayakta kalabilmişse, Sünnî İslam bîncinin kendini bu akımda bulduğunu kabul etmek gerekir" (s. 178 (s. 234)).

⁹ Fr. çev. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 30 (s. 33). Krş. ortaçağ Hristiyan teolojisindeki dört anlam kuramı: lafzî, alegorik, anaka ve analojik. (Bu açıklama Corbin'in

Şîliğe özgüdür, ama birçok mutasavvî ve kelâmcı tarafından paylaşılmaktadır İranlı büyük filozof Nâsır-ı Husrev'in (V/XI yüzyıl yazdığı gibi "Şeriat Hakikat'ın zâhır yönü, Hakikat ise Şeriat'ın bâtını yönüdür Şeriat, misâl'dir (simge), Hakikat, memsûl'dür (simgelenen)"¹⁰

Hakikat, kendisini münîmlerce anlaşılır kılacak mürşitleri gerektirir. Şîilere göre mürşitler, tam anlamıyla ruhan rehberler İmamlardır.¹¹ Nitekim Kuran'ın en eski manevî tefsirlerinden biri, İmamların münîmlerine verdiği bâtını öğretide bulunur. Büyük bir sadakate aktarılan bu öğreti etkileyici bir müdevvenât oluşturur (Mechsî baskısında yirmialtı varak cilt) İmamların ve Şîî yazarların tefsir yöntemi iki anahtar kavramın tamamlayıcılığı üzerine kurulmuştur: *tenzî* ve *te'vil*. Birinci terimin şeriatı, Cebrail'in aracılığıyla ust dünyadan inen vahyin lafzını ifade eder. Te'vil ise aksine *köhene döndürür*, yani kutsal metnin gerçek ve asıl anlamını ortaya çıkarır. Bir İsmailî metne göre (krş. § 274) te'vil "bir şeyi kökenine ulaştırmaktır. Te'vil eden kişi, söyleneni zâhırî anlamından çıkartıp, hakikatine döndüren kişidir."¹²

Ehl-i Sünnetin görüşlerinin aksine Şîîler Muhammed den sonra yeni bir devrin, *velayet* ("dostluk, himaye") devrinin başladığını kabul ederler. Allah'ın "dostluğu" Kuran'ın ve sünnetin gizli anlamlarını peygamberlere ve İmamlara ifşa eder, dolayısıyla onların, müminleri ilahî sırlara ırşad etmesini mümkün kılar. "Şîîlik bu yönüyle İslamın *gnosis*'idir. O halde velayet devri, Peygamberin yerini alan İmamın, yani zâhırın yerini alan bâtının, şeriatın yerini alan hakikatın devridir."¹³ Aslında ilk İmamlar bâtını zâhırdan ayırmadan, şeriat ile hakikat arasındaki dengeyi sürdürmek istiyorlardı. Ama koşullar bu dengeyi, dolayısıyla Şîîliğin birlüğünü korumalarını engelledi.

Bu hareketin oldukça dramatik tarihini kısaca hatırlatalım. Emevî halifelerin siyasa, baskılarının ve muçtehitlerin muhalefetine dışında, Şîîlik birçok ayrılık ve

adı geçen eserinden alınmış ancak burada "anaoç" değil "anagogia" denmekle, dolayısıyla anagogik (mistik) denmesi gerekiyordu. (krş. Türkçe baskı s. 27-yn))

¹⁰ Çev. Corbin, a.g.y. s. 17 (s. 29). Doğrudan Peygambere dayandığı kabul edilen bir hadise göre, "Kuran'ın hem bir dış görünüşü, hem de gizli bir derinliği, bir zâhır anlamı ve bir bâtın anlamı vardır, bu bâtın anlamı da başka bir bâtını anlamı içerir," bu böylece yedi bâtını anlamı dek uzanır, (krş. Corbin s. 21 (s. 35).

¹¹ Arapça *İmam* teriminin başlangıçta namazı yöneten kişiyi ifade ettiğini hatırlatalım. Şîîlerde ise İmam ruhanî onder rolünün dışında en yüksek siyasa-dinsel makamı temsil eder.

¹² *Kelâm-ı Pir*, çev. Corbin, a.g.y. s. 27 (s. 45).

¹³ Corbin, a.g.y. s. 46, s. 69).

mezhep yaratan kendi iç bölünmelerinden de çok çekti. Dinsel önder İmam, yani doğrudan Alın'ın soyundan gelen biri olduğu için, altıncı İmam Cafer'us Sâdık ölünce (ö. 148/765) bir kriz patlak verdi. Onun oğlu İsmail –babası tarafından seçilmişti– genç yaşta öldü. Müminlerin bir bölümü İsmail'in oğlu olan ve yedinci İmam olarak kabul ettikleri Muhammed bin İsmail'in tarafını tuttular; bunlara İsmailiyye veya Seb'iyye (Yedi İmamcılar) dendi. Diğer müminler yedinci İmam olarak İsmail'in kardeşi olan ve yine Cafer tarafından seçilmiş Müsâ Kâzım'ı benimseydiler. Onun soyu 260/874'te beş yaşındayken, kendinden önce İmam olan genç yaştaki babasının (Hasen-ı Askerî) olduğu gün esrarengiz bir şekilde kaybolan onkinci İmam Muhammed Mehdi'ye kadar sürdü.⁴ Bunlar Oniki İmam Şii'ler'dir veya İmamîye adı verilen koldur ve en kalabalık Şii grubudur. 7 ve 12 sayıları ise, bu iki Şii kolundan teozoflar tarafından bu. bu. yorumlanmıştır.⁵

Şer'î açıdan Sünnî ortodoksluğuyla en önemli farklılıkları şunlardır: 1) Geçici evlilik sözleşmesi (mut'a). 2) Baskı dönemlerinin bir zıı olarak dinsel görüşlerini gizleme izni (takıyye). Şii'ğin iki kolunun özellikle kelâm düzleminde getirdikleri yenilikler açıkça belâdır. Batıniyağın ve ırfanın önemini görmüştük. Bazı Sünnî kelimcılara ve Batılı yazarlara göre İmamların gizli öğretisi sayesinde birçok yabancı kavram (özellikle Gnostik ve İranî kavramlar) Şii İslâm içine sızabilmiştir, örneğin birbirini izleyen aşamalar halinde gelişen ilahî sudur ve imamların da bu sürece dahil olması, tenâsuh bazı kozmolojik ve antropolojik kuramlar vb. Bununla birlikte benzer görüngülere tasavvuf'ta (§ 275), Kâbalada (§ 289) ve Hristiyanlık tarihinde de rastlandığını hatırlatırım. Tüm bu örneklerde öne çıkartılması gereken şey olgunun kendisi, yani yabancı ruhanî düşünce ve yöntemlerin alınması değil bunların kendilerini özümseyen sistemler tarafından yeniden yorumlanma ve eklemlenme süreçleridir.

Ayrıca İmamın konumu da, özellikle de bazı Şii'ler İmamlarını Peygamberle kıyaslayınca, Sünnî çoğunluğun e eşitlerine yol açmıştır. Daha yakarıda (s. § 259,

⁴ Onkinci İmamın kaybolması ve bunun (özellikle ruhanî niteaktaki) sonuçları hakkında bkz. Henry Corbin, *En İslâm iranien*, c. IV, s. 303-389. Bu kayboluş on yıl sürecek "küçük garblık"ın gaybeti'l-sığra, başlangıcına işaret eder. Bu sürede garb İmam birçok kez haber-ciler aracılığıyla ilenşim kurar. Haefini belirlemediği için 329/940'ta Büyük Garblık (gaybetu'l-hübra) veya onkinci İmamın gizli tanrı başlar.

⁵ İsimlerini beşinci İmam Zeyd'den (ö. 724) alan üçüncü bir kol olan, Zeydiye'yi de belirtmek gerekir. Sayıları daha azdır ve Sünnî'ğe daha yakındırlar. Nitekim onlar özellikle İsmailîlerin yaptığı gibi İmamların dogmatik güçleri olduğuna inanmazlar (krş. § 274).

d.pnot 2), Muhammed'in yaşamoykusunun başına gelen kaçınılmaz mitolojileştirmeden birkaç örnek vermiştik. Bunlar kolaylıkla çoğaltılabilir. Mesela babasının başından bir nur saçılıyordu (Muhammed'in azametinin nuruna bir gönderme), Muhammed, Allah'la insanlar arasında aracı olmuş insan-ı kâmil'di. Bir hadis Allah'ın ona şöyle dediğini nakleder: "Sen o masaydın, âlemleri yaratmazdım!" Birçok tasavvufî tarikat açısından müridin nihai hedefinin Peygamberle birleşmek olduğunu da ekleyelim.

Ama Sünnilere göre İmam, Muhammed'le aynı düzeye konamazdı. Sünniler de Ali'nin kusursuzluğunu ve soyluluğunu kabul ediyor ama onun ve ailesinin dışında hiçbir meşru halife olmadığı düşüncesini yadsıyorlardı. Sünniler özellikle de İmamın Allah'tan vahiy aldığı, hatta Allah'ın bir zuhuru olduğu düşüncesini inkâr ediyorlardı.¹⁶ Gerçekten de Şii'ler, Ali'de ve onun soyundan gelenlerde ilahî Nur'dan-ya da bazılarına göre ilahî cevherden- bir parça bulunduğunu kabul ediyor, ama Allah'ın onlarda bedenlendiği fikrine pek itibar etmiyorlardı. Daha doğru bir ifadeyle, İmamın bir epifanı (ilahî tecelli) bir teofanı (ilahî mazhar) olduğu söylenebilir (bazı mutasavvıflarda da benzer bir inanç görülür, ama bu İmam'la ilişkilendirilmez, krş. § 276). Sonuç olarak gerek Oniki İmam Şii'leri, gerekse İsmailîler için, İmam Allah'la müminler arasındaki aracıdır. Peygamberi ikâme etmez, ama onun eserini tamamlar ve saygınlığını paylaşır. Bu gözü pek ve özgün bir anlayıştır çünkü dinsel yaşamın gelecek ufkunu açık bırakır. Velayet, "Allah'ın dostluğu" sayesinde, İmam İslam maneviyatının henüz el atılmamış boyutlarını keşfedip, müritlerine açıklayabilir.

274 İsmailîlik ve İmamın Yüceltilmesi; Büyük Diriliş, Mehdi— İsmailîliği yeni yeni ve özellikle de W. Ivanow'un çalışmaları sayesinde tanımaya başlıyoruz. İlk dönemden çok az metin kalmıştır. Gelenek, İmam İsmail'in ölümünden sonra, üç gizli (mestur) imam vasıtasıyla devam etti. 487/1094'te İsmailî cemaati iki kola ayrıldı. Merkezleri Alamut kalesi (Hazar Denizi'nin güneybatısındaki dağlarda) olan "doğulular" (yani İranlılar) ve Mısır'la Yemen'de yaşayan "banîîler". Bu eserin çerçevesi İsmailî kozmolojisi, antropolojisi ve eskatolojisinin karmaşık bütününü hakkında kısa da olsa bir çözümleme yapma olanağı tanımıyor.¹⁷ Yalnızca, İsmailî ya-

¹⁶ İsmailîlik tarafından dışlanmış olan Sun'î Nasayritleri Ali'yi Peygamberden üstün görüyorlardı, hatta bazıları onu tanımlıyorlardı. Ama bu anlayış Şii'lerce reddedildi.

¹⁷ Ezeli İlke'den veya Örgüleyici'den (Mubdi) Şıru'l-Esrardan, Akl-ı Evvel'den ve Manevî

zarlara göre İmam'ın bedeninin etten bir beden olmadığını belirtelim, tıpkı Zerdüş'tünkü gibi (krş. § 101) onun da bedeni ebeveynlerinin yuttuğu ılam kökenli bir çiy damlasının ürünüdür. İsmailî rfanı, İmam'ın tanrısallığından (*lâhut*) söz ederken, onu tamamen ruhanî niteekte bir tapınak olan "Nur Tapınağı"nın (Heykel-i Nurânî) dayanağına dönüştüren "manevî doğuşu"nu *vilâdet-ı ruhânîye* kasteder "Onun İmameti, lahutiyeti müritlerinin nuranî suretlerinden meydana gelen bu *corpus mysticum* dır (*sırr-ı kuîl*)" ¹⁸

Alamut'un reform geçirmiş İsmailîlik öğretisi dana da curetkârdır ¹⁹ 17 Ramazan 559'da (8 Nisan 1164), İmam müritlerinin önünde Büyük Kıyamet (Kıyâmetü'l-Kıyamet) gününün geldiğini açıkladı. "Bu açıklama, her türlü yasacı ruhtan, şeriata her türlü kulluktan kurtulmuş saf bir manevî İslam'ın kişisel bir dânin yükselişini ifade ediyordu, çünkü bu anlayış, Peygambere inen vahiylerin manevî anlamını keşfetme ve yeniden canlandırma olanakları veriyordu" ²⁰ Mogolların Alamut kalesini ele geçirip yıkması harekete son vermedi, bu manevî İslam tarikatları içinde kılık değiştirerek sürdü.

Reform geçirmiş İsmailîliğe göre, İmam kişiliği Peygamberden üstündür. "Oniki İmam Şîlîğinin eskatolojik bir perspektifin son noktası olarak düşündüğü olguyu Alamut İsmailîliği, Rûh'un her türlü kulluğa karşı ayaklanması olan eskatolojiyi çabuklaştırarak 'şimdiki zaman'da gerçekleştirir" ²¹ İmam, insan ı kâmil veya "Allah'ın Yüzü" *Vechullah, Çehre-ı Hüdâ* olduğuna göre İmam hakkındaki bilgi "insanın Allah hakkında edinmesi mümkün olan tek bilgidir." Corbin'e göre şu cümlelerde konuşan ezel ve ebedî İmam'dır "Peygamberler gelir geçer Biz ise Ebedî Ereniz" "Erenler Ricalullah Allah'ın kendisi değildir ama Allah'tan da ayrı

Âdem'den başlayan bir Varlık sırasından, Corbin'in sözleriyle "biri otokını simgeleyen" (s. 176) iki hiyerarşiden -göksel ve yersel- söz edilir vb, krş. H. Corbin *Histoire*, s. 110-136 bizim kaynaklarımızda (§ 274) sayılan çalışmaları özetiyle görmektedir. H. Laoust, *Les schismes dans l'islam* s. 140 vd, 184 vd da İsmailîliğin tarih anlatmış.

¹⁸ Corbin *agy*, s. 134-135 183)

¹⁹ Alamut kalesi ve reform geçirmiş İsmailîlik Ba'da "Assassins" (Katiller terimi etrafında (Syvestre de Sacy'ye göre bu kelime *haskâs* den türemiştir, çünkü müritlerin başı aşıyor) yuttuğu varsayıyordu) bir folklor kültürünün doğmasına yol açmıştır. Bu efsaneler hakkında bkz. L. Olshok, *Marco Polo's Asia* s. 368 vd ve kaynakçada (§ 274) belirttiğimiz diğer eserler.

²⁰ Corbin *agy* s. 139-188

²¹ Corbin *agy* s. 142-192

değildirler ²² Dolayısıyla "bir ontoloji, mümkün kılan bir ilahî mazhar olarak ezeli ve ebedî İmamdır yalnızca O tek zâhır olduğu için bu niteliğe varlıktır O mutlak Kış, ezeli ve ebedî ilah. Yüz Allah'ın yüce ismi olan ilahî Sıfatır Yeryüzü suretinde Yüce Sözün (Kelime-i A'la) tecellisidir, Vaktin harakatı Kapısı Allah'ın Yüzü'nün mazharı olan ezeli ve ebedî İnsan'ın tezahürüdür ²³

İnsanda kendini bilmenin önce İmam'ı bilmeyi gerektirdiği inancı da anlamlıdır haliyle manevî bir bilmeden, gözle görölmez, duylara alınganmaz gizli (mestur) İmam'la *mundus imaginalis* te *idmet-i musal* 'karşılaşmak' tan söz edilmektedir) Bir İsmailî metninde şöyle denir "İmam'ın, bilmeden ölen canıların ölümüyle olur" Corbin haklı olarak şu satırları İsmailî felsefesinin belki de en üstün mesajı olarak değerlendirmektedir "İmam dedi ki Ben beni aradıkları her yerde, dağda ovada ve çölde dostlarımla bulukteyim Özümü yanı kendim hakkındaki marifet sırtın ıfşa etüğün kış artık fiziksel yakınağa ihtiyaç daymaz İşte Büyük Kıyamet budur ²⁴

Gaib İmam İsmailîlerin ve diğer Şii kollarının mistik yaşantılarında belirleyici bir rol oynamıştır Mürşitlerin mubareklığına hatta "ilahılığı"ne ilişkin anlayışlara başka dinsel geleneklerde de rastlandığını ekleyelim (Hindistan, ortaçağ Hristiyanlığı, Hasidilik)

Masalsı gizli İmam imgesinin birçok kez eskatolojik Mehdi, tam karşılığıyla "Rehber" (yani "Allah'ın rehberlik ettiği kişi") mitiyle birleştirildiğinden de belirtmekte yarar var Bu terime Kur'an'da rastlanmaz ve birçok Sünnî yazar onu tarihsel kişiler için kullanmıştır ²⁵ Bununla birlikte imgelemi asıl sarsan onun eskatolojik saygınlığıdır Bazılarına göre Mehdi İsaydı ama kelâmcıların çoğu onun Peygamberin ailesinin soyundan olduğunu ileri sürer Sünnîlere göre Mehdi evrensel yenilenmeyi başlatmasına karşın Şii'lerin iddia ettiği gibi yanılmaz bir rehber değildir Şii'ler ise Mehdi'yi onikinci imamla özdeşleştirmişler

Mehdi'nin gaiblığı ve ahır zamanda yeniden zuhur etmesi halk dindarlığında ve binyılcı krizlerde hatırı sayılır roller oynamıştır Belli bir mezhebe göre (Keysâniy-

²² Ag, s 144 (194-195)

²³ Ag, s 144-145 (s 195)

²⁴ Ag, s 149 (s 200)

²⁵ Bkz D B Macdonald'ın *Shorter Encyclopaedia of Islam* s. 310'da kaime aldığı ilgili madde içinde sayılan kaynaklar Mehdi figürüne ilişkin efsane ve inançlar hakkındaki en yetkin ve ayrıntılı sunumlar arasında, bkş İbn Khaldûn *The Muqaddimah* (çev Rosenthal) c. II s 156 206

ye), Mehdi Ali'nin Fatma'dan değil de, başka bir eşinden olan oğlu Muhammed ibn el-Hanefiye olacaktır. Hââ hayatta olmasına karşın Radva Dagı'ndaki mezarında yatmaktadır ona inananlar ise oradan dönüşünü beklemektedirler. Tüm geleneklerde olduğu gibi ahır zamanın yakasması insanların derinlemesine yozlaşması ve özel işaretlerle fark edilir. Kâbe yok olacak. Kuran nushaları bembeyaz sayfalara dönüşecek, Allah'ın adını ağzına alan öldürülecektir vb. Mehdi'nin zuhuru Müslümanlar için o zamana dek yeryüzünde görülmemiş bir adalet ve refah çağına başlatacaktır. Mehdi'nin hükümdarlığı beş yedi veya dokuz yıl sürecektir. Felaketlerin yaşandığı çağlarda Mehdi'nin zuhur etmes beklentisi doğal olarak doruğa çıkar. Birçok siyasi önder Mehdi olduğunu ilan ederek iktidarı ele geçirmeye çalışmış, birçok kez de gerçekten ele geçirmiştir.²⁶

275. Tasavvuf, Bâtınlık ve Mistik Deneyimler— Tasavvuf, İslamın en bilinen mistik boyutunu ve İslam bātınlığının en önemli geleneklerinden birini temsil eder. Arapça *sûfi* kelimesinin etimolojisi, "yun" anlamındaki *sûf*'tan türemiş gibidir, bu, süfilerin giydiği yun hırkaya bir göndermedir. Bu kelime III (IX) yüzyılın sonundan itibaren yaygın olarak kullanılmıştır. Rivayete göre, tasavvufun manevî ataları Muhammed'in ashâbı arasında bulunuyordu. Örneğin Peygamberin evinde yaşayan ve hem manevî evlatlığın hem de tasavvufi biatın örneği haline gelen İranlı berber Selman-ı Fârist ve Muhammed'in dindarlığını övdüğü Veysel Karani bunlardandı.²⁷ Zuht eğitimlerinin kökeni çok iyi bilinmese de,²⁸ Emevîler döneminde belirginleştiği anlaşılmaktadır. Gerçekten de o dönemde müminlerin büyük bir bölümü, imparatorluğu genişletmekten başka bir işle uğraşmayan hahşelerin dinsel kayıtsızlığı karşısında hayal kırıklığı içindeydi.²⁹

İlk zahır-mısnuk, dindarlığı ve sürekli Hesap Günü düşüncesinden kaynaklanan derin hıznüyle meşhur olan Hasan . Basri'dir (ö. 110/728). Bir diğer zahit, İbrahim bin Edhem, zühdün üç aşamasını tanımlamasıyla isim yapmıştır. 1) Dünyadan vaz-

²⁶ Krş. örneğin Lord Kitchener'in 1885'te mağup ettiği Sudan Mehdisi.

²⁷ Bkz. L. Massignon "Salman Pak et les prémices de l'islam iranien." Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 43 vd. (çev. Ergun Kocabıyık, Kabir, 2001).

²⁸ Hıcn III. yüzyılda süfilerin çoğu evliydi. İki yüzyıl sonra evliler sadece bir azınlıktı.

²⁹ Daha geç bir dönemde süfi eren çoğu "yönetim", "kötülük"le özdeşleştirilmiştir. Krş. A. Schimmel *agıy*, s. 45. Hınsıyan manasur keşiflerinin etkilerini de hesaba katmak gerekir. Krş. Manijân Mole *Les mystiques musulmans*, s. 8 vd.

geçmek {terk-ı dünya} 2) Dünyayı terk etmenin getirdiği mutlu akıan vazgeçmek {terk-ı akbâ}, 3) Dünyanın önemsizliğinin bilincine oylesine varmak ki, artık ona başını çevirip bakmamak {terk-ı terk} ³⁰ Efendisinin azad ettiği bir köle olan Râbia (ö. 185/801), Allah'a duyulan karşılıksız ve mutlak aşkı {hubbü'l-gayr} tasavvufa sokar. Âşık ne cenneti ne de cehennemi düşünmelidir. Süfîlerin arasında ilk olarak Râbia, Allah'ın kıskançlığından söz eder: "Ey Umudum Huzurum Mutluluğum, senden başkasını bu gönül nasıl sevsün" ³¹ Gece namazı {teheccud} Râbia için Allah'la uzun ve aşk dolu bir sohbetle dönüşür ³² Bununla birlikte en son araştırmaların da gösterdiği gibi, ³³ tasavvufun başlangıç döneminin büyük pirlerinden altıncı İmam Caferü's-Sâdık (ö. 148/765) mistik deneyimi zaten Jahî aşk açısından tanımlamıştı ("insanı tümüyle yakıp kavuran Jahî bir ateş". Bu da Şîhîkle tasavvufun ilk aşaması arasındaki uyumu gösterir.

Gerçekten de Şîhîge özgü İslâmînin boyutu sunnetle önce tasavvuf yoluyla özdeşleştirildi. İbn Haldun'a göre, "süfîler Şîhîğin kuramlarıyla doluydu." Aynı şekilde Şîfîler de öğretilerin tasavvufun esin kaynağı ve çıkışı olarak kabul ediyorlardı ³⁴

Her ne olursa olsun mistik deneyimler ve teozofik irfanî öğretiler ehl-ı sunnet içinde kendilerine güçlükle yer bulabiliyordu. Müslümanlar Allah'la manevî aşkın doğurduğu yakın bir ilişkiyi düşünemiyordu. Kendini Allah'a bırakmak şeriatla uyumak ve Kuran'ın öğretilerini sunnetle tamamlamak ona yarıyordu. Kelâm bilgilerine ve fıkah konusundaki ustalıklarına güvenen ulema kendilerini cemaatin yegâne dinsel önderleri olarak kabul ediyorlardı. Ama süfîler akılcılığa amansız bir biçimde karşıydı. Onlara göre tek gerçek dinse, bilgi, Allah'la bir anlık birleşme içinde kişisel bir deneyimle sağlanabilirdi. Ulemanın gözünde mistik deneyimin sonuçları ve süfîlerin getirdikleri yorumlar sunnî kelâmın ternekerliğini tehdit ediyordu.

³⁰ Krş. A. Schimmel, *ag. y.* s. 51.

³¹ Çev. Margaret Smith, *Râbia the Mystic* s. 55.

³² Bkz. *ag. y.* s. 27'deki metnin çevirisi.

³³ Krş. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* s. 160 vd.

³⁴ Krş. S. H. Nasr, "Shiism and Sufism," s. 105 vd. İslâmın ilk yüzyılı içinde bir yazarın Şîhîmi yoksa Sunnîmi olduğunu belirtmenin güçlüğü de hesaba katmak gerekir, *ag. y.* s. 106-107. Şîhîlik ile tasavvuf arasındaki kopma bazı süfî şeyhleri manevî erginlenmenin ve "veâ-yet"i'nin yeni bir yorumunu sundukları zaman ortaya çıkar. Bkz. daha sonraki bölüm. Şîhî tasavvuf I./IX. yüzyıldan itibaren kaybolmaya başlar ve ancak VII./XIII. yüzyılda yeniden belirir.

Diğer yandan tasavvuf yolu” mutlaka “mürterler, gerektiriyor, bunlar ırşad edindikleri gibi, bir pirden de uzun süre ders alıyorda. Marşıtle mürterleri arasındaki bu sıradışı ilişki kısa zamanda şeyhe tapınılmasına ve evliyaperestliğe yol açtı. Hucviri’nin yazdığı gibi, Bu kı tasavvufun ilkesi ve temeli ve manifestullah, evliya ya dayanır”³⁵

Bu yenilikler ulemayı kaygılandırıyordu ve bunun tek nedeni otoritelerinin yok sayılması veya tehdit altına girmesi değildi. Sünni ke’âm âlimleri sülûhün zındıklığından kuşkulanıyordu. Nitekim, ileride göreceğimiz gibi tasavvufta Yeni Platonculuğun Gnostisizmin ve Maniheizm’in kufür ve zararlı, kabal edilen etkileri fark edilebiliyordu. Zındık olduklarından kuşkulanan bazı sülûhler –Zammûn Mısıri (ö. 245/859) ve Ebûl-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/907) gibi– Halife’nin huzurunda yargılandılar ve Hallac ile Suhreverdî gibi büyük ustalar sonunda idam edildi (krş. § 277-280). Bu durum sülûhleri deneyimlerin, ve anlayışlarını yalnızca güvendikleri öğrencilerine ve mürterlerle sınırlı bir çerçevede aktarmak zorunda bıraktı.

Bununla birlikte hareket gelişmeye devam etti çünkü “halkın dinsel içgüdülerini”ni tatmin ediyordu, “sünnî Müslümanların soyut ve kişiselleşmeyen öğretileriyle kısmen dondurulmuş bu içgüdüler sülûhlerin daha kişisel ve duygusal dinse, yaklaşımı içinde rahatlıyordu”³⁶. Gerçekten de yalnızca mürterlere yönelik ırşad eğitimi dışında sülûh şeyhleri halka açık manevî konserleri de teşvik ediyorlardı. İlahîler, saz, neyler, zîler, kudümler) eserleri semâ zikir halkı olduğu kadar, ruhanî seçkinleri de etkiliyorlardı. Daha ileride semâ ve müziğin simgeselliği ve işlevi üzerinde duracağız (§ 282). Zikir, Doğu Hristiyanlarının bir duası olan *monologizos*’a benzer; bu dua, Tanrı’nın veya İsa’nın adının sürekli yinelenmesinden ibaretti.³⁷ İleride göreceğimiz gibi (§ 283) zikir tekniği (tıpkı Hesychia cıların uygulaması gibi) XII yüzyıldan itibaren bir “mistik fizyoloji”yi ve bazı Hint etkilerinin varlığını inandırıcı kılan Yoga türü bir yöntemi de içeren (özgü, beden duruşları, soluk alıp verme disiplini, kromatik ve akustik dışavurumlar vb.) aşırı karmaşık bir yapı kazanmıştı.

Zaman içinde ve birkaç istisna dışında ulemanın baskısı tamamen ortadan kalktı.

³⁵ *Kashf al-Mahjûb*, çev. R. A. Nicholson s. 363. Krş. H. A. Gibb, *Mohammedanism*, s. 138.

³⁶ Gibb *Mohammedanism*, s. 135.

³⁷ Bu duaya, zikir ortaya çıkmadan yüzyıllarca önce birçok Kilise Babası tarafından değinilir (Aziz Nilos, Kassianos’lu Yuhanna [Ioannes Kassianos], Ioannes Klimakos vb., Özellikle Hesychiacılar böyle dua ederdi).

tı Baskıcıların en ödünsüzleri bile İslam'ın yayılmasına ve ruhanî açıdan yenilenmesine sufilerin yaptığı olağanüstü katkıyı kabul ediler

276 Zünnûn dan Tirmizî'ye Birkaç Süfi Mürşit— Zünnûn Mısrî (ö. 245/859) mistik deneyimlerini gizleme sanatını uyguluyordu "Allah'ım! Sana herkesin içinde 'Rabbim diyorum, ama yalnızken 'Habibimsin sen benim!'" Rivayete göre Zünnûn Allah'ı sezgiyle kavrama bilgisi ("deneyimi") olan *marifet* ile mantık yoluyla elde edilen söylemsel bilginin, *ilm*'in karşılığına ilk dile getiren kişiydi "Anf her geçen saat daha açık-gönüllü olur çünkü her geçen saat onu Allah'a daha da yaklaştırır. Onlar kendilerinde değil hiç olmadıkları kadar Allah'tadırlar. Davranışlarının faili, bizzat Allah'tır. Sözleri onların diliyle konuşan Allah'ın sözleridir." vb.³⁸ Zünnûn'un edebî yeteneğini de belirtmek gerek. Onun Allah'ın şanını (kibriyâ) yücelten uzun lahilleri şırtın mistik açıdan değer kazanmasının yolunu açmıştır.

İslamın en çok tartışılan sûhlerinden İranlı Ebü Yezid (Bâyezîd, Bîstamî (ö. 260/874) kitap yazmamıştır. Ama mântîleri öğretisinin özünü, öyküler ve özdeyişler biçiminde aktarmışlardır. Bîstamî, çok katı bir zuhî ve Allah'ın özüne yoğunlaşan bir tefekkür ile ilk kez kendisinin formüle ettiği benliğini "yok etme" noktasına (*fenâ*) varmıştır, mistik deneyimlerini miraca ilişkin terimlerle ilk ifade eden de o olmuştur. "Halvete çekilmiş" ve aşkın mâşukun ve aşkın bir olduğunu söylediği mutlak birlik âlemine en azından bir an için de olsa ulaştığına inanmıştır. Bîstamî vecd hâli içindeyken, sanki Allah mış gibi konuşarak "teopatik deyişler" söylemiştir. "Bu noktaya nasıl ulaştın" "Kendimden soyundum, oır yılanın derisini sıyrıp atması gibi, sonra özüme baktım. İşe ben 'Ö'ydüm'." Veya "Allah Kâinatın tüm şuurlarına baktı ve hiçbirinde kendisinin olmadığını gördü. Bir tek ben. Çünkü kendisini tüm doluluğuyla gördü."³⁹

³⁸ Bkz. Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, no. 20. Ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, *agş*, s. 57.

³⁹ Massignon'un, Birûnî'nin *Hind*'inden (c. 1, s. 43) aktardığı bu söz Attar'da şöyle geçiyor: "Yılan derisinden çıkar (gömleğini değiştirir) gibi. Bâyezîd'isten çıktım, sonra baktım (aşkı), aşkı ve mâşuku bir olarak gördüm. Zaten tevhid âleminde her şey bir olarak görülebilir" *Tezâiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem, 1991, s. 221-yn.

⁴⁰ Eliade'nin Massignon'dan aktardığı bu alıntı Attar'ın *Tezâiretü'l-Evliya*'sında şöyle geçmekte: "Allahü Teâlâ, hakın esrânına vâkıftır, Bâyezîd'inki hanç hangi sırta baksa boş görür. Bâyezîd'in sırtını (ve gönülünü), benlikle (veya kendisiyle) dolu olarak görür" *agş*, s. 232.

⁴¹ Çev. I. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, s. 276 vd. Ayrıca bkz. G.-C.

Başka şarkıyatçıların ardından Zaehner Bistamî'nin mistik deneyimini Hint'den kesin ifadeyle de Şankara'nın Vedanta'sının bir etkisi olarak yorumladı.⁴⁰ Zühde ve tefekkür tekniklerine verilen öneme bakıldığında insanın aklına Vedanta'dan çok Yoga gelmektedir. Her ne olursa olsun bazı sûfi şeyhleri Bistamî'nin Allah'la birliği gerçekleştirdiğinden kuşkuluydu. Cüneyd'e göre, "ileri gidememiş, tam ve nihai hale erişememişti." Hallac onun "ilahî kelâmın ancak eşığıne kadar vardığı"na inanıyordu, "bu sözlerin gerçekten Alah'tan geldiğini" düşünse de "ben"inin oluşturduğu engel yolu kapatmıştı. Rahla Allah'ın birleşmesinin nasıl ve nerede yapılması gerektiğini bilemeyen "Zavallı Ebû Yezîd" diyordu.⁴¹

Ebû'l-Kasım Cüneyd (ö. 298/910) Bağdat sûfilerinin gerçek ustasıydı. Arkasından özellikle ruhun Allah'ında erimesine varan manevî deneyimlerin çözümlemeleri, açısından değeri birçok ilahiyat ve tasavvuf incelemesi bıraktı. Cüneyd, Bistamî'nin uyguladığı manevî sarhoşluğa (*sekr*) karşı olarak koyduğu ayıklığın (*sahv*) önemini vurguluyordu. Bireyi yok eden vecd deneyiminden sonra insan yeniden kendi bu dünyasına vardığında ve Allah'ın varlığıyla dönüşüp manevileşmiş vasıfları ifade edildiğinde "ıncı ayıklık" halinin elde edilebilirlik önemlidir. Sûfinin nihai hedefi "kendini yok etmek" (*fenâ*) değil, Allah'ta yeni bir yaşama erişmek (*beğâ*).

Mistik deneyimin akli bir terminolojiyle ifade edilemeyeceğine inanan Cüneyd, muritlerinin bu konular hakkında ırşad edilememiş kişiler önünde konuşmasını yasaklıyordu (bu kurala karşı geldiği için Hallaca karşı çıkmıştı). İncelemeleri ve mektupları öğretisine yabancı okuyucunun anlayamayacağı, bir tür "gizli dil"le yazılmıştı.⁴²

Bir diğer İranlı pir, Huseyin Tirmizî'nin (ö. 285/898) lakabı *e-Hakim*, "filozof"tu çünkü sûfilerin arasında Helenistik felsefeyi ilk kullanan oydu. Çok verimli bir yazar olan Tirmizî (seksen kadar risale) özellikle *Hatemü'l-Evliya*sı ile tanınır.⁴³ Bu eserde o zamandan beri kullanılan tasavvuf terminolojisini geliştirir. Sûfi hiyerarşisinin en üstünde *kuṭb* (kutup veya gavs ("yardımcı")) yer alır. Beumlediği velayet dereceleri asla bir "Aşk hiyerarşisi" oluşturmaz, bunlar velinin marifetine ve aydınlanmasına bağlıdır. Tirmizî'yle birlikte marifet üzerindeki vurgu iyice be-

Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane*, s. 32-33, 110-115

⁴⁰ R. C. Zaehner *Hindu and Muslim Mysticism*, s. 86-134

⁴¹ Massignon, *ag y*, s. 280. Anawati ve Gardet *ag y*, s. 114

⁴² A. Schimmel, *ag y*, s. 71. Ayrıca bkz. Zaehner *ag y*, s. 135-161

⁴³ Bu eserin bölümler listesi için bkz. Massignon *Lexique technique*, s. 289-292

lirgin hale gelerek daha sonraki teozofik spekülasyonların zeminini hazırlamıştır.⁴⁴

Tirmizî çok yerinde bir yaklaşımla velayet ("Allah'la dostluk," irşad) kavramı üzerinde durmuştur. Bunun iki derecesini ayırtı eder. Tüm müminlere bahsedilen genel bir velayet ve ruhani bir seçkinler grubuna "Allah'la yakınlık falı ve aşkın bir itisal (birleşme) hali içinde olduklarından O'nunla söyleşip iletişim kuranlara" özgü bir öze, velayet. Ama diye dikkat çeker Henry Corbin "çifte velayet kavramı" olarak Şii öğretisince ileri sürülüp yerleştirilmiştir.⁴⁵ Vehlikle (velayetle) peygamberliğin (nübüvvetin) ilişkilerini çözümleyen Tirmizî, ve ilhûn ustun olduğu sonucuna varır çünkü o peygamberlik gibi belirli bir tarihsel ana bağlı değildir, sureklidir. Nitekim peygamberlik devri Muhammed ile sona ererken vehlik devri ahır zamana dek sürecektir.⁴⁶

277. Hallac, Mistik ve Şehit— 244/857'de İran'ın güneybatısında doğan Hallac (Hüseyin ibn Mansûr), iki şeyhten el aldıktan sonra Bağdat'ta meşhur şeyh Cüneyd'le karşılaşır, onun murıdı oldu. (264/877) Hallac Mekke'ye hacca gitti, orada oruç tutup hiç konuşmadı ve ilk mistik vecdini yaşadı. "Miskin ambere, şarabın saf suya karıştığı gibi ruhum O'nun Ruhu'na karıştı."⁴⁷ Hac dönüşünde Cüneyd'in yanından uzaklaştırdığı Hallac, Bağdat süfîlerinin çoğuyla ilişkisini kesti ve kentten dört yıl ayrı kaldı. Daha sonra ilk halka açık vaazlarına başlayınca, yalnızca muhad-disleri değil onu "sırları" irşad olmamışlara vermekle suç ayan süfîleri de rahatsız etti. Güçlerini yalnızca manîler ne sergileyen diğer şeyhlerin aksine "mucizeler yaratmak"la (Peygamberler gibi) suçlandı. O zaman Hallac süfî hırkasını, sırtından atıp, halkın arasına serbestçe karıştı.⁴⁸

Hallac 291/905'te, yanında 400 murıd'ıyla ikinci kez hacca gitti. Daha sonra Hindistan, Türkistan ve Çin sınırlarına kadar uzun bir yolculuğa çıktı. İki yıl kaldığı Mekke'deki üçüncü haccından sonra, Bağdat'a kesin olarak yerleşti. (294/908) ve kendini halka vaazlar vermeye adanmıştı.⁴⁹ Her insanın nihai amacının Alan'la, aşk yoluyla

⁴⁴ A. Schumme, a.g.y., s. 70

⁴⁵ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* s. 274 (s. 344. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, "Sufism and Sufism" (= *Sufi Essays*) s. 110 vd.

⁴⁶ Corbin (a.g.y., s. 275 (s. 344)) bu öğretinin Şii nübüvveti'ne benzer içine dikkat çeker.

⁴⁷ *Diwân*, çev. Massignon, s. XVI

⁴⁸ L. Massignon, *La Passion d'al Hallaj* (2. baskı) c. I, s. 177 vd.

⁴⁹ Krş. Massignon, *Passion*, c. I s. 268 vd.

gerçekleştirilen mistik birleşme olduğunu ilan etti. Müminin davranışları bu birleşme içinde kutsanıp tahileştiriliyordu. Vecd halindeyken mahkûm edilmesine yol açan ünlü sözünü söyler: "Ene, -Hakk". Hallac bu kez hem (onu panteizmle suçlayan) ülema ve (kaiabalıkları kışkırtmakla suçlayan) siyasetçileri hem de süfileri karşısında birleştirmişti. Şaşırtıcı olan Hallac'ın toplumdan dışlanarak ölmeye istegiydi. "Allah'la birleştiğini söyleme cüretini gösteren bir adamın yarattığı bu skandala onu öldürerek bir son vermeleri için müminleri kışkırtmak üzere el-Mansur Camii'nde onlara şöyle haykırırdı: "Allah kanımı dökmenizi câz kıldı. Öldürün beni". Müslümanlar için dünyada benim öldürülmemden daha acil başka bir vazife yoktur".⁷⁰

Hallac'ın bu tavır dindashlarının kınanmasını (melâmet) isteyen, Allah'ın aşkı için çalışan bir zahitler topluluğu olan Melâmetiyye'yı hatırlatmaktadır. Onar hırka giymiyor ve mistik deneyimlerini gizlemeyi öğreniyorlardı, üstelik sıradışı ve dış görünüş itibarıyla dine aykırı davranışlarıyla müminleri tahrik ediyorlardı.⁷¹ VI yüzyıldan itibaren bazı Doğu Hristiyan keşişleri arasında da görülen bu olaya, Güney Hindistan'da da rastlanmaktadır.

301/915'te tutuklanan ve yaklaşık dokuz yıl hapiste kalan Hallac⁷² 309/922'de idam edildi. Tanıklar idam ederken son sözlerinin şunlar olduğunu nakletmişlerdir. "Vecd içinde olana, kendi Tek'liği ile tek başına olduğuna tanıklık etmek yeter" (Kelimesi, kelimesine Vecd içinde olan kişi için önemli olan Tek'in onu birlik hahne getirmesidir).⁷³

Yazılı eserleri ancak kısmen korunabilmiştir, bir Kuran tefsirinden parçalar, bir kaç mekiup belli sayıda vecize ve şur ve Hallac'ın tevhid ile nübüvvet sorunlarını

⁷⁰ *Dîwân*, s. XXI

⁷¹ Daha sonraları bazı Melâmetiyye toplulukları kuralları kuçumsemeyi onlar düzenlemeye deki vardırırlar. Bkz. M. Molé, *Les mystiques musulmans*, s. 73-76'da çevrilmiş metinler.

⁷² Bkz. Massignon *Passion*, c. 1, s. 385 vd (idd'aname), 502 vd (durüşma), 607 vd (şahadet).

⁷³ Elhade'nin aktardığı bu sözün asıl kaynaklarda şöyle geçmektedir: "Hasbu'l-vâcîd ifrâdû'l-vâhid idhu". Elhade'nin aktardığı kaynaktaki "vâcîd", vücûda getiren kelimesinin "vecid" şeklinde okunduğu görülüyor. Hallac'ın bu sözünün başka versiyonlarına ve çevirilerine baktığımızda durumun farklı olduğunu görüyoruz. "Vâhîde vâcîdün tek başına ona ait olması kâfidir" (Hucvî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uudag, Dergah, 1996, s. 451); "Vâhîd'in kendini vâcîde hasretmesi ona kâfidir" (Ferideddîn Attâr *Tezkiretû'l-Evlâya* çev. S. Uudag, Erdem, 1991, s. 604); Vâhîde kendi kendini birlemek yeter" (Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, Yen. Boyut, 1996, s. 104) ym.

⁷³ Fr. çev. Massignon, *Dîwân*, s. XXI-XXII

e.e aldığı *Kitabu t-Tavasın* adlı inceleme⁵⁴ Şiirler yoğun olarak Allah'la nihai birleşme özlemleriyle doludur. Kim zaman sımyadan alınmış ifadelerle⁵⁵ veya Arap alfabesinin gizli anlamına göndermelere rastlanır

Louis Massignon'un her şeyi kapsayıcı biçimde dokümanını yaptığı yayımlayıp çözümlediği tüm bu metinlerden ve bazı tanıklıklardan, Hallac'ın imanın butunluğu ve Peygamberine dayduğu bağlılık anlaşılmaktadır. Hallac'ın "yolu" insan kişiliğinin yok edilmesi değil, aşkı yani Allah'ın özünü ve yaratılışın gizemini anlamak için ıstırap arayışıdır. "Ene l-Hakk" deyişi (bazılarının onu suçladığı gibi) panterizmi asla gündeme getirmez, çünkü Hallac Allah'ın aşkını hep vurgulamıştı. Yaratılmışın (mahlûk) ruhu ancak çok ender olarak esrime deneyimlerinde Allah'la (Hâlık) birleşebiliyordu.⁵⁶ Hallac'ın dile getirdiği "dönüştürücü birleşme" anlayışını ona düşman bir kelâmcı tarafı anlatımına karşın aslına oldukça uygun bir biçimde özetlemiştir. Bu yazara göre "Hallac bedenini, ibadetlere uyarak eğiten, kalbini hayırseverlikle dolduran, zevklerden mahrumiyete katan ve isteklerini yasaklayarak ruhuna sahip olan kışının böylece "Allah'a" yakın olan ar" katına yükseleceğini savunmuştur. Daha sonra mesafe erin derecelerini durmadan indirip en sonunda yaradılışını her türlü şehvan, şeyden tamamen arındırır. Ve sonra Meryem'in oğlu İsa'nın da dogmasını sağlayan Allah'ın Ruhu ona iner. O zaman her şeyin itaat ettiği kişi (Muta') olur, Allah'ın emirlerinin uygulanmasından başka bir şey istemez, o andan itibaren onun her davranışı Allah'ın davranışı ve onun her emri Allah'ın emridir."⁵⁷

Hallac şehit olduktan sonra Müslüman dünyanın her köşesinde veliliği durmadan güç kazandı.⁵⁸ Ölümünden sonra sûfiler ve belli bir mistik ilahiyat anlayışı üzerindeki etkisi de en az bu kadar önemliydi.

278. Gazâli ve Kelâm ile Tasavvufun Uzlaştırılması— Hallac'ın şehit edilmesi'nin bir sonucu da sûfilere halka açık yerlerde boy gösterirken ortodoks öğretiyeye as-

⁵⁴ Massignon, *Passion*, I s. 20 vd. III, s. 295 vd. da tam ve bol yorumlu bir liste bulunmaktadır.

⁵⁵ Kırş. *Passion*, III, 369 vd.

⁵⁶ Hallac'ın ilahiyatı, Massignon, *Passion*, II s. 9 vd. (mistik ilahiyat) ve s. 63-234'te (dogmatik ilahiyat) çözümlenmiştir. Kısa bir tanım için bkz. A. Schimmel *ag. y.*, s. 83 vd.

⁵⁷ Massignon *Passion*, I, I, s. 48'de çevrilmiş metin.

⁵⁸ Bkz. *Diwân*'ın "Giriş" bölümü s. XXXVIII-XLV. Hallac'ın yavaş yavaş Müslüman cemaati içine yeniden katılması hakkındaki kısa açıklaması.

la karşı çıkmadıklarını kanıtlamak zorunda bırakması oldu. Bazıları, mistik deneyimlerini ve kelâm konusundaki düşüncelerini sıradışı, tuhaf tavırların altında gizliyorlardı. Örneğin Hallac'ın dostu olan, onun ölümünden sonra 23 yıl daha yaşayan ve Hallac'ın darıgacındayken kendisine *unio mystica*nın mistik vuslat anlamını soran Şibli (247/861-334/945) bunlara bir örnektir. Şibli gulanç görünmek için kendisini bir kurbığa benzetiyordu. Şatanları ve şırsel iç dökmesiyle kendine "dokunulmazlık" mı yazı" sağlıyordu (Massignon). "Lütufları için Allah'ı sevmek şırk koşturmak" diyordu. Bir kez Şibli muntlerinden kendisini bırakıp gitmelerini istemiş çünkü nerede bulunsunlar bu unsunlar yanı başlarında olup, onları koruyacağını söylemişti.⁵⁹

Bir diğer mistik, Iraklı Niffari (ö. 354/865) şatahı kullandı ama Şibli'nin özentiliğinden de kaçındı. İbadetin Allah vergisi olduğunu ilk açıklayan da herhaalde oydu. "Vermek Bana mahsustur. Senin duanı kabul etmeyecek o saydım, dua ettirmezdim sana."⁶⁰

Hallac'ın şehit edilmesinden sonraki yüzyıl içinde bazı yazarlar süfîliğin öğretilerini ve uygulamalarını tanıttılar. "Yo,"an *tarikat* "aşamaları"ı (*makâmât*) ve "haller" (*ahvâl*) kuramını aklımızda tutalım. Başlıca üç makam ayırt edilir: muridinki, sâ ikinci ve kâmilinki. Murid şeyhinin öğütlerini izleyerek, tövbeyle başlayan ve tevekkülle sona eren birçok zuht alıştırmaları yapmalıdır. Zuht ve eğitim marşının yakından denetlediği bir nefis mücadelesi oluşturmaz. Makamat kişisel çabanın sonucudur, ama ahval Allah vergisidir.⁶¹

III/X yüzyılda tasavvufîta üç ilahî birleşme kuramı bilindiğin, hatırlatmakta yarar var. "Birleşme şöyle algılanır: a) Ruhla Allah'ın özdeşleşmesini yadsıyan bir birleşme (*ittisal* veya *visâl*), b) farklı anlamlı kapsayan bir özdeşleşme (*ittihâd*) bu anlamlardan birincisi "a" ile eşanlamlıdır, ikincisi, ise tabiatların birleşmesini akla getirir, c) içine girme (*hulûl*) Allah'ın Ruha, tabiatlarında bir karışma olmadan, süfînin arınmış ruhuna yer eşir. Resmî İslâm muçtehitleri yalnızca *ittisâl* anlamındaki birleşmeyi kabul eder (veya onun eşdeğeri olan *ittihâd*'in birinci anlamını), ama

⁵⁹ Bkz. A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 90 ve da alıntılanmış metinler.

⁶⁰ A.g.y. s. 92. A. Schimmel, Pascal'in meşhur cümlesiyle: "Bulmuş olmasaydın aramazdın Benim benzerliğim alını çizer.

⁶¹ Ahvalın sayısı değişir. Anawati'nin alıntı yaptığı bir yazar içlerinde aşk, nefis (korku), recâ (limit), irade, istek, sukûnet, şuhut (müşahade), yakının (kesinlik) yer aldığı on kadar hal sayar. Bkz. *Mystique musulmane* s. 42. Bkz. L. Gardet, ve Anawati, a.g.y. s. 125-180 ve S. H. Nasr, *Sufi Essays*, s. 73-74, 77-83'te çevrilmiş metinler.

her türlü *hulûl* düşüncesini şiddetle reddederler.⁶²

Tasavvufu saygınlığı sayesinde ortodoks İslam açısından da kabul edilebilir kılan meşhur kelâm âlimi Gazâlî oldu. +51/1059'da Doğu İran'da doğan Ebû Hâmid el-Gazâlî kelâm öğrenimi gördü ve Bağdat'ta müderris oldu. Daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yunan felsefesinden esinlenmiş sistemlerini, onların eleştirebilmek ve *Iahâfutu'l-felâsife* adlı eserinde reddedebilmek için öğrendi.⁶³ Gazâlî, geçirdiği dâhîsel bir buhranın ardından, 1075'te ders vermeyi bıraktı ve Suriye yolculuğuna çıktı, Kudüs'te ve Mısır'ın bir bölümünü ziyaret etti. Museviliği Hristiyanlığı inceledi. Araştırmacılar onun dâhîsel düşüncesinde Hristiyanlığın bazı etkilerine rastlamışlardır. Suriye'de kaldığı iki yıl boyunca süfuerin yoluna izledi. Gazâlî on yıl sonra Bağdat'a geri döndü ve kısa bir süre için derslerine yeniden başladı. Ama sonunda öğrencileriyle birlikte doğduğu kente çekilip, orada bir medrese ve bir sülî tekkesi kurdu. Çok sayıda eseri sayesinde uzun süredir meşhur olmuştu, ama yazmaya devam etti. Herkesin büyük saygı gösterdiği, Gazâlî, 505/1111'de öldü.

Gazâlî'nin müridinin kim olduğu ve ne tür bir irşaddan geçtiği bilinmiyor. Ama resmi kelâm ilminin yetersizliğine mistik bir deneyimin ardından hükmettiğine kuşku yoktur. Latîfeyle karışık yazdığı gibi, "Boşanmanın nadiren gerçekleşen biçimleri konusunda çok bilgili olan bazı kişiler fârisî hayatın bazı yönleri hakkında örneğin ihlas ve tevekkül konusunda sizlere hiçbir şey söyleyemezler."⁶⁴ Geçirdiği mistik dönüşümden mâbî ve tasavvufa intisâb etmesinden sonra Gazâlî süfîlerin öğretisinin havasla sınırlı bir şekilde gizli kalmaması, tüm müminlere açık olması gerektiğini anladı.

En önemli eseri olan *Ihyâ' Ulûm'id Dîn* [*Din İlimlerinin Ihyası*], yaşadığı mistik deneyimin gerçek için ve gücünü doğrulamaktadır.⁶⁵ Gazâlî kırk bölümden oluşan bu kapsamlı eserde ibadete ilişkin sorunları, âdetleri, Peygamber'in mesajını, "Felâkete Götüren Ameller"i ve "Selamete Götüren Ameller"i inceler. Bu son bölümde mistik hayatın bazı yönleri tartışılır. Bununla birlikte Gazâlî hep orta yola tutmaya önce-

⁶² *Mysique musulmane*, s. 43.

⁶³ İbn Rüşd de *Iahâfutu'l-tehâfut* [*Hırpakanayı Hırpalama*] adlı eseriyle ona yanıtladı (s. 8-280).

⁶⁴ Aktaran A. Schimmel, a.g.y., s. 103.

⁶⁵ Gazâlî tasavvufa intisâb ettikten sonra *el-Munhiz u Min ed-Dalâl* [*Yanılğıdan Koruyan*] adlı meşhur bir özyaşamöyküsü yazdı ama bu eserde kendi mahrem deneyimlerini açıklamadı, özellikle fâzîlîlerin eştirilmesi üzerinde durdu.

lığı mistik deneyime vermeksizin şeriat ile hadisi tasavvuf öğretisiyle tamamlamaya çalışır İhyâ Ulûmî d-Din, bu tavrı sayesinde, Sunnî kelâm âhmlerince de benimsemiş ve benzersiz bir otoriteye kavuşmuştur

Ansiklopedik ve verimli bir yazar olan Gazâlî, aynı zamanda büyük bir polemikçiydi, İsmailîliğe ve her tür ü irfanî eğilime hiç ödünsüz saldırdı Bununla birlikte bazı yazılarında Nur çevresinde geliştirdiği mısuk düşüncelerde irfanî bir yapı fark edilmektedir

Birçok âlime göre, Gazâlî İslamın dinsel düşüncesini "ihya etmek" amacıyla başarıya ulaşamamıştır "Ne kadar parlak olursa olsun, katkısı İslam dinsel düşüncesini iki veya üç yüzyıl sonra tamamen felç edecek tıkanıklığı hiçbir şekilde engellemedi" ⁶⁶

279. İlk Metafizikçiler; İbn Sinâ; Müslüman İspanya'da Felsefe— İslamdaki felsefî düşüncüyü uyandıran ve destekleyen Yunanca felsefe ve bilim eserlerinin çevirileri olmuştur III/IX. yüzyılın ortasına doğru kelâm tartışmalarının yanı sıra doğrudan Platon veya Aristoteles'e bağlı yazılar da öne çıkmaya başlamıştır (bu filozoflar hakkındaki bilgiler Yeni Platoncu yorumlar aracılığıyla edinilmişti) Eserleri kısmen günümüze kalmış ilk filozof Ebu Yusuf Kindî'dir (185/796-y. 260/873) ⁶⁷ Yalnızca Yunan felsefesini değil, doğa bilimleri ve matematiği de inceleyen Kindî yalnızca insanı bir bilginin mümkün ve geçerli olabileceğini kanıtlamaya uğraştı Gerçi Allah'ın peygamberlerine bahsettiği türden doğaüstü mitehtteki bilgiyi de kabul ediyordu, ama en azından ilke düzeyinde insan düşüncesi, kendi olanaklarıyla vahyedilmiş gerçekleri keşfetme yeteneğine sahipti.

Bu iki tür bilgi –insanı (özellikle Eskilerin buldukları) ve vahyedilmiş (en mükemmel haliyle Kuran'da)– çevresinde yuruttuğu düşünce çabası, Kindî'nin karşısına İslam felsefesi açısından temel öneme sahip olacak bir dizi sorun çıkardı En önemlileri içinden şunları sayalım Kuran'ın ve hadislerin metafizik (yani aklı) bir yorumunun mümkün olması, Allah'ın Kendinde Varlık ve İlk Neden'e özdeşleştirilmesi,

⁶⁶ Anawati, a.g.y s. 51 Ayrıca Gazâlî'ye yönelik sert bir eleştiri için bkz. Zachner *Hindu and Muslim Mysticism*, s. 126 vd Ama Corbin, felsefî yarıcağığın İbn Rüşd'un ölümüyle (1198) sona ermediğini göstermiştir, felsefe Doğuda, öze likle de İran'da farklı mezheplerin ve Sühreverdi'nin anlatılarında gelişmeye devam etmiştir

⁶⁷ Bauda ortaçağda Latinceye çevrilmiş birkaç eseriyle tanınıyordu *De intellectu*, *De Quirque Essentis*, vb

gerek doğal nedenlerden, gerekse Yeni Platoncuların sudûrlarından farklı bir tür Neden olarak kavranan Yaratılış, son olarak da bireysel ruhun ölümsüzlüğü

Bu sorunlardan bazıları hem derin bir filozof hem de bir mistik olan Fârâbî (250/872-339/950) tarafından tartışılmış ve çözüme bağlanmıştır. O, felsefî tefekkürle İslamı yakınlaştırmaya çalışan ilk kişiydi. O da doğa bilimleri (Aristoteles'in sunduğu biçimiyle), mantığı ve siyasal teolojyü incelemişti. Platon'dan esinlenen "Mukemmel Şehir"nin (Medinetü'l-Fâzıla) planını geliştirdi ve "Muhammed'in peygamberlik abâsını giymiş bir Eflatun"a benzeyen, tüm insanı ve felsefî erdemleri kendinde toplamış örnek "Hükümdar"ı betimledi.⁶⁸ Fârâbî'nin siyasal kelâm yoluyla ardıllarına felsefe ile din arasındaki ilişkilerin nasıl ele alınması gerektiğini gösterdiği söylenebilir. Onun metafiziği yaratılmış varlıkların özü ile varoluşu arasındaki farklılığa dayanır; varoluş bir fiildir, özün arızıdır. Corbin hakkı olarak bu savın metafizik tarihinde bir çığır açtığını hatırlarız. Akıl ve Akılların ortaya çıkışına ilişkin kuramı da özgündür. Ama Fârâbî tasavvufa tutkulu bir ilgi duyar ve yazılarında tasavvuf terminolojisini kullanır.

Genç İbn Sînâ, kendisinin de kabul ettiği gibi, Fârâbî'nin bir yazısı sayesinde Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserini anlamayı başarmıştır. 370/980'de Buhara yakınında doğan İbn Sînâ XII yüzyılda bazı eserleri Latinceye çevrilince, Batıda *Avicenna* adıyla meşhûr oldu. Onda ki kılı kırk yaran tuzluğun ve evrensel kültürün bir eşi daha yoktur. *Kanun fi'l-tib* adlı büyük eser, yüzyıllar boyunca Avrupa tıbbına hükmetti ve Doğuda hâlâ gencelliğini korumaktadır. Yorulmak bilmeden çalışan (kaynakçasında 292 eser yer almaktadır!) İbn Sînâ, Aristoteles hakkında yorumlar, metafizik, mantık ve fizik konularını ele aldığı *Kütübü's-Sıfâ* adlı bir inceleme, kendi felsefesini anlattığı iki eser,⁶⁹ bu arada Gaznelî Mahmut İsfahânî fethetüğünde birkaç parçası dışında tamamen yok olan yirmi ciltlik çok büyük bir ansiklopedi yazdı. Babası ve kardeşi İsmailî'di. İbn Sînâ ise, Corbin'e göre,⁷⁰ muhtemelen Şiiğin Oniki İmamcı kolundandı. 57 yaşında (428/1037) hükümdarına Alaüddövlü eşlik ederken, Hemedan'da öldü.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin geliştirdiği öz metafiziğini kabul eder ve sürdürür. Varoluş Yaratılış'ın, yani "kendini kendini dışıyarak ilahî düşünce"nin sonucudur ve "Allah'ın

⁶⁸ Aktaran Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 230-294.

⁶⁹ A. M. Goichon'un Fransızca'ya çevirdiği *Le livre des directives et remarques* ve *Le livre de Science*. İbn Sînâ'nın diğer eserlerinin çevirileri hakkında bkz. daha aşağıdaki bölümler.

⁷⁰ Corbin, *agy*, s. 239-303.

kendisi hakkında ezelden beri sahip olduğu bu bilgi, İlk Sudûr'dan İlk noûs veya İlk Akıl'dan başka bir şey değildir.⁷¹ Varlığın çokluğu birbirini izleyen bir dizi sudûrla bu İlk Akıl'dan kaynaklanır.⁷² İkinci Akıl'dan İlk Felek'in (Felekü'l-Eflak) harekete geçiricisi İlk Ruh sudûr eder. Üçüncü Akıl'dan bu Felek'in esiri beden sudûr eder ve sudûr ar böyle devam edip gider. Sonuç, On "Kerrâbî" Akıl (Kerrâbiyyun) (Angeli intellectuales) ve semavî Ruhlardır (Angeli caelestes), "bunların hiçbir duyuşsal yeteneği yoktur, ama saf halinde İmgelem'e sahiptirler."⁷³

Akl-ı Faal da denen Onuncu Akıl İbn Sînâ'nın kozmo-opsünde önemli bir rol oynar, çünkü yeryüzü⁷⁴ ve insan ruhlarının çok uğu ondan türer.⁷⁵ Ruh bölünmeyen, madd. olmayan ve bozulmayan bir toz olduğu için, beden olduktan sonra da hayatta kalır. İbn Sînâ bireysel ruhların –yaratılmış olsalar bile– olumsuz olduklarını felsefi kanıtlarla ispat edebildiği için gurur duyuyordu. Ona göre dının başlıca işlevi her insanın mutluluğunu sağlamaktır. Ama gerçek filozof da aslında bir mistikti, çünkü kendini Allah aşkına adıyor ve dının iç gerçeklerini arıyordu. İbn Sînâ birçok kez "Doğu Felsefesi"ne ilişkin eserinden *Hkmetü'l Maşrikiyye* söz eder, ancak bu eserden günümüze birkaç kısa referans dışında bir şey kalmamıştır, bunların da hepsi olumden sonraki hayata ilişkindir. Rüyaları uç kıssanın yer aldığı *Mistik Kıssalar*'ın⁷⁶ malzemesini oluşturur. Aydınlatıcı Meleğin yönetiminde mistik Doğuya yapılan esrik bir yolculuk söz konusudur, daha sonra Suhreverdi de bu izlegi ele alıp şleyecektir. (§ 281)

Bu eserin çerçevesi Endülüs'ün ilk teozofları ve mistikleri üzerinde fazla durmamızı engelliyor. Doğuya yaptığı yolculuklarda batını çevrelerle temas kuran ve daha sonra birkaç münziple birlikte Kurtuba yakınında bir zaviyeye çekilen İbn Meserreyi (269/883-319/931) analım. Müslüman İspanya'daki ilk mistik (ve gizli) tarikatı İbn Meserre örgütlemiştir. İbn Arabî'nin yaptığı uzun antılar sayesinde –hem Gnostik hem de Yeni Platoncu– öğretisinin ana hatları yeniden oluşturulabilmiştir.

Fakih, düşünür, şair ve dinler ile felsefi sistemler üzerine eleştirel bir tarih ese-

⁷¹ Corbin, s. 240 ts. 304

⁷² Süreç Anawatu'nun çevirdiği *La métaphysique de Shifâ* da (IX, 6) belirtilmiştir.

⁷³ Corbin, s. 240 s. 305)

⁷⁴ Bkz. Goichon, *Le livre des directives*, s. 430 vd.

⁷⁵ Corbin'e göre (s. 243 ts. 309) bir melek görünümüne ve rolüne sahip olan bu "Akl- Faal" yüzünden "Latın İbn Sînaçılığı" adı verilen akım başarısızlığa uğratılmıştır.

⁷⁶ Henry Corbin tarafından ustalıkla çevrilmiş ve yorumlanmışlardır. *Avicenne et le récit visionnaire*.

nın yazarı olan İbn Hazm da (403/1013-454/1063) Kurtuba'da doğmuştur. Meşhur şûr kitabı *Tavku'i-Hamâme* [*Güvercin Gerdanlığı*, Platon'un *Şölen*'de aktardığı mîttin esinlenmiştir. Onun aşk kuramının ilk trubadur olan Aquatane'l. IX. William'ın "Neşeli İlim"iyle benzerliğine de dikkat çekilmiştir.⁷⁷ Dinler ve felsefelerle ilişkin incelemesi çok daha önemlidir. İbn Hazm çeşitli kuşkucu ve mümin tiplerini betimlerken, Ehl-i Kırıp ve özellikle de tevhid anlayışını ve vahyin özgün metnini daha iyi koruyanlar üzerinde durur.

V/XII yüzyılda yaşayan düşünür İbn Bâcce (Latın skolastığının "Avempace'si"), özellikle İbn Rüşd ve Albertus Magnus üzerindeki etkisiyle önem taşır. Aristoteles'in birçok eserini yorumlamış ama başlıca metafizik eserleri tamamlanmadan kalmıştır. Bununla birlikte "İbn Bâcce'nin en çok sevdiği terimler olan *müfrit*,⁷⁸ *garib* gibi sözcüklerin tasavvufa özgü tipik sözcüklerden başka bir şey" olmadığını belirtelim.⁷⁸ Kurtubalı İbn Tufeyl'e gelince (V/XII yüzyıl), çağının gerekirdiği ayrı ansiklopedik bilgiğe o da sahiptir, bununla birlikte ununu, XII yüzyılda İbraniceye tercüme edilen ama Latın skolastiklerinin bilgisi dışında kalan *Hayy İbn Yakzân* adlı "felsefi bir roman"a borçludur. Suhreverdi'nin (§ 281) çağdaşı olan İbn Tufeyl, İbn Sina'nın "doğu felsefesi"ne, irşad edici kıssalarına gönderme yapmaktadır. Roman ıki adada geçer. Birincisinde kan bir şeriat tarafından yönetilen, tamamen zâhırî bir dine iman eden bir toplum yaşamaktadır. Bir sufi olan Absâl karşıdaki adaya göç etmeye karar verir. Orada adanın tek sakını Hayy İbn Yakzân'la tanışır, bu filozof yaşamın yasalarını ve ruhun gizlerini tek başına öğrenmiştir. İlahî hakikatı insanlara aktarmak isteyen Hayy ve Absâl birinci adaya giderler. Ama insan toplumunun tedavisinin mümkün olmadığını anayıp, kendi ıssız adalarına çekilirler. "Acaba onların adalarına geri dönmesi, İslam'da felsefe ile din arasındaki çatışmanın umutsuz ve sonuçsuz olduğu anlamına mı gelmektedir?"⁷⁹

280. Endülüs'ün Son ve En Büyük Düşünürleri İbn Rüşd ve İbn Arabî— En büyük Müslüman filozof olarak kabul edilen İbn Rüşd (Latınlar ona Averroës der) Banda olaganüstü bir ün kazandı. Gerçekten de eseri hatırı sayılır bir çaptaydı. İbn Rüşd, Aristoteles'in incelemelerinin çoğunu ustaca yorumladı, çünkü onun gerçek

⁷⁷ Bkz. A. R. Nykl, *A Book Containing the Risala*.

⁷⁸ Müfrit İnzıvaya çekilip Allah'tan başkasını düşünmeyen —ym.

⁷⁹ Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 320 [s. 401].

⁸⁰ A.g.y., s. 333 [s. 416].

duşüncesini yeniden oluşturmak istiyordu. Burada onun sisteminin ana hatlarından söz etmeyeceğiz. İbn Rüşd'un şeriatı iyi bildiğini hatırlatmakla yetinelim, demek ki her müminin dinin temel ilkelerini, Kuran'da hadislerde ve icmada yer aldıkları biçimleriyle uygulamak zorunda olduğunu savunuyordu. Ama daha büyük entelektüel yeteneklere sahip olanlar daha yüksek bir ilmin peşinden gitmekle, yani felsefe öğrenmekle yükümlüydü. Kelâm âlimlerinin bu etkinliğe müdahale etmeye veya varılan sonuçları yargılamaya hakları yoktu. Kelâm bir ara disiplin olarak gerekliydi, ama hep felsefe denetiminde tutulmalıydı. Bununla birlikte ne filozoflar ne de kelâm âlimleri Kuran'ın çokanlamı ayetlerine ilişkin yorumlarını halka açıklamamalıydı (bu çokanlamlılık, bazı Batı teologların yorumladığı gibi, asla bir "çifte hakikat"ın varlığını gerektirmez).

Sırumu bu öğretiyeye dayayan İbn Rüşd, Gazalî'nin *Tahafütü'l-Felâsife* sı (Ş 278) sert ve alaycı bir dille eleştirdi. İbn Rüşd *Tehafütü'l-Felâsife* (Launceye *Destruction of Destructions* başlığıyla çevirmişti, adı meşhur eserinde, Gazalî'nin felsefi sistemleri anlamadığını ve ileri sürdüğü kanıtların onun yetersizliğini ele verdiğini ispatlar. Ayrıca çeşitli alanlarda eser veren meşhur yazarın başka yazılarına bu eseri arasındaki çelişkileri de gösterir.

İbn Rüşd, kelâmculara yaranmak için eski filozofların gelenegünden ayrılmakla suç adığı Fârâbî ve İbn Sînâ'yı da eleştirmiştir. Ama katıksız Aristoteleşçi bir kozmolojiyi yeniden oluşturmak isteyen İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın melekîyyatını, *Animae coelestis*'ini (Semavi ruhlar) ve buradan hareketle yaratıcı imgelem in (faal imhayyile) algıladığı imgeler dünyasını reddeder (krş. Ş 279). Bıçimler, İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü gibi, Akl-ı Faal tarafından yaratılmamıştır. *Madde rend. içinde bıçimlerin nepsini potansiyel olarak barındırır*. Ama madde bireyselleşme ilkesi olduğuna göre, bireysel olan bozulabilenle özdeşleşir, dolayısıyla ölümsüzlük ancak kişiselleşmemiş bir şey olabilir.⁸⁰ Bu son sav hem Müslüman kelâm âlimleri ve teozofları hem de Hristiyan düşünürleri arasında tepkiyle karşılanmıştır.⁸¹

İbn Rüşd genç bir sûfî olan İbn Arabî'ye tanımak istemiş ve İbn Arabî'nin tanıklığına göre, kendi sisteminin yetersizliğini anlayınca betü benü atmıştı. İbn Arabî tasavvufun en derin dehalarından biri ve evrensel mistisizmin en ayrıkışı şahsiyetle-

⁸⁰ Bkz. Corbin'in eleştirel çözümlemesi, a.g.y. s. 340 (426) vd.

⁸¹ İbn Rüşd'un Aristoteles yorumlarının ilk Latince çevirmenleri 1230-35'e doğru yapıldı. Ama Batı ortaçağında büyük önem taşıyan "Latın İbn Rüşd'ü" aslında Aziz Augustinus perspektifinde geliştirilmiş yeni bir yorumu temsil etmekedir.

rındandı 560/1165'te Mursiye'de doğdu, tüm ilimlerin eğitimini aldı ve Fas'tan Irak'a kadar murşitlerin ve muridlerin peşinde yolculuk etti. Çok erken yaşlarda birkaç doğaüstü deneyim yaşadı ve bazı ilhamları a.d. İlk murşatları iki kadındı. O dönemde 95 yaşında olan Şems (Şems Ummu'l Fukara) ve Kurtuba'nı Fatıma (Fatıma bintü İbn'l-Musenna)⁸² Daha sonra Mekke'deyken bir şeyhin çok güzel kıızıyla tanıştı ve *Iercumanu'l-Eşvak* [Özlemler *Iercumanu*] başlığıyla derlenen şiirler yazdı. Yakıcı bir mistik aşkian eslenen şiirler daha çok Dante ile Beatrice'nin ilişkilerini çağrıştırmalarına karşın, erotik olarak kabul edildiler.

Kabe yakınında tefekkure dalan İbn Arabi vecd halinde birçok ruyet gördü (bunlardan biri "ebedi gençlik"ti [*fetâ*]) ve ona kendisinin "Müsluman velîlerinin sonuncusu" (Hatem-ı Evliya) olduğu ilham edildi. Zaten en önemli metinlerinden biri olan yirmi ciltlik tasavvuf eserinin adı da *el-Futûhatu'l-Mekkiye* dir (*Mekke İlhamları*). İbn Arabi 1205'te Musul'da üçüncü kez irşad edildi.⁸³ Ama kısa süre sonra, 1206'da, Kahire'de dinsel otoriteyle başı derde girdi ve oradan hemen ayrılp Mekke'ye gitti. Macizevi yarancılığını hiç etkilemeyen başka yolculukların ardından İbn Arabi 638/1240'ta, seksenbeş yaşında Şam'da öldü.

Tasavvuf ve İslam metafiziği tarihindeki o ağanüstü konumuna karşın (süfiler onu "Şeyhul-Ekber" diye niteler), İbn Arabi'nin düşüncesi hâlâ yeterince bilinmemektedir.⁸⁴ Çok hızlı, sanki içine doğaüstü bir esin girmiş gibi yazdığı doğrudur. Başyapıtlarından biri olan ve kısa süre önce İngilizceye de çevrilen *Fususul-Hikem* göz kamaştıracı gözlemlerle doludur ama ne bir planı ne de bir kuralı vardır. Yine de düşüncesinin özgünlüğünü ve mistik ilahyatının yüceliğini kavramamızı sağlayan bu hızlı sentezdir.

İbn Arabi şunu kabul eder: "Mistik hallerle ilişkin bilgisi ancak tecrübeyle edinilebilir; insan aklı onu tanımlayamadığı gibi mantık yürüterek çıkarsama yoluyla da ona ulaşamaz."⁸⁵ Bânilik bu nedente gereklidir. "Bu manevî bilgi türü yüceliği nedeniyle insanların çoğunluğundan gizlenmelidir. Çünkü derinliklerine ulaşılması güçtür ve tehlikesi büyüktür."⁸⁶

⁸² Bkz. R. W. J. Austin tarafından *Sufis of Andalusia* başlığıyla çevrilmiş, ozyaşamöyküsel yazıları.

⁸³ Krş. *Sufis of Andalusia* s. 157.

⁸⁴ Kitapları Mısır'da hâlâ yasaktır ve oldukça hacimli ve güç anlaşılır olan eserleri yeterince basılmamıştır. Çevirilerin sayısı da fazla değildir.

⁸⁵ *Futuhât-ı Mekkiye*'den aktaran Austin *İbn al-Arabî: The Bezels of Wisdom*, s. 25.

⁸⁶ Aktaran Austin, a.g.y., s. 24. Bundan sonraki bölümde esas olarak Austin'in çevirisini (*The*

Ibn Arabî metafiziğinin ve tasavvufunun temel anlayışı *Vahdet-ı Vucud*, yani hem Varlığın hem de İdrakın Birligidir. Başka bir ifadeyle, farklılaşmamış bütünsel Gerçeklik Ululıyyet'in ilk varoluş tarzını oluşturur. Aşkın harekete geçirdiği ve kendini tanımak isteyen bu ilahî Gerçeklik özne (bilen ve nesne (bilinen) olarak bölünür. Ibn Arabî vahdet-i vucud bağlamında Gerçeklik'ten söz ederken *Hakk* terimini kullanır. Manevî veya aklı bir kutupla kozmik veya varoluşsal bir kutba bölünmüş Gerçeklik'ten söz ettiğinde, birincisini Allah veya Yaratıcı (*Hâlık*), ikincisini ise Yaratılan (*Halk*), veya Kozmos diye ifade eder.⁸⁷

Ibn Arabî bu Yaratılış sürecini açıklamak için Yaratıcı İmgelem (*mahayyile*) ve Aşk terimlerini kullanmayı yeğler. Gerçeklik içinde örtük halde var olan biçimler Yaratıcı İmgelem sayesinde ötekiliğin hayal perdesine yansıtılır, böylece Allah Kendisini bir nesne olarak algılayabilir.⁸⁸ Dolayısıyla Yaratıcı İmgelem özne olarak Gerçek ile buğî nesnesi olarak Gerçek arasındaki Yaratıcı ile yaratılan arasındaki bağlantıyı oluşturur. Yaratıcı İmgelem'in varoluş içine soktuğu nesneler ilahî Özne tarafından bilinir, fark edilir.

Yaratılış sürecini yansıtmak için kullanılan ikinci izlek Aşk, yani Allah'ın yaratılan tarafından bilime özlemidir. Ibn Arabî önce doğurgan Gerçekliğin yaptığı yaratma çalışmasını belirtir. Ama yaratılanları birleştiren hep Aşktır. Böylelikle Gerçeğin ilahî bir özne ve yaratılmış bir nesneye bölünmesi bu kez *kendini bilme deneyimiyle* zenginleşmiş Ezelî Vahdet le yemden bütünlüşmesine yol açar.⁸⁹

Her insan, yaratılmış bir varlık olarak gizli özünde Allah'tan başka bir şey olamaz, insan Allah'ın bilgisinin nesnesi olarak, Allah'ın Kendisini bilmesine katkıda bulunur ve böylece ilahî özgürlüğe katılır.⁹⁰ Kâmil İnsan, Gerçekliğin ıktı kuşbu arasındaki "Berzân"ı oluşturur. O hem erkektir, yani Gögün ve Allah Kelâmı'nın temsilcisidir hem de dişidir, yani Yer'in ve Kozmos'un temsilcisidir. Gögü ve Yer şahsında birleştiren Kâmil İnsan aynı zamanda Vahdet-ı Vucud'a erişir.⁹¹ Velî, yaratma

Bezels of Wisdom ve yorumlarını kullanıyoruz.

⁸⁷ *The Bezels of Wisdom*, s. 53. Ibn Arabî -manevî ve kozmik- kutuplardan her birinin potansiyeli ve örük biçiminde diğer kutbu da gerektirdiğini belirtir.

⁸⁸ *Ağy*, s. 28-12. Özellikle bkz. Henry Corbin'in önemli eseri *L'Imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* özellikle de bol. I-11.

⁸⁹ *The Bezels of Wisdom*, s. 29.

⁹⁰ *Ağy*, s. 33-84.

⁹¹ Corbin *ağy*, bol. IV-2. Ibn Arabî'ye göre Kâmil İnsanın insanı bir varoluş içinde gerçekleştirmesi güç bir mukemmel örnek oluşturduğuna beirtelim.

gücüne *himmet*) Allah'la paylaşır yani kendi içsel imgelerinin nesnel olarak gerçekleştirilebilir.⁹² Ama hiçbir velî bu imgelerinin nesnel gerçekliğini sınırsız bir surette sırda koruyamaz.⁹³ İbn Arabî açısından İslam'ın olmanın en önemli işlevleri, *nabî* ve *resûl* olan velînin yaşadığı deneyim ve bildiği gerçek olduğunu da ekleyelim.

Origenes, Fiorelli Gioachino veya Ustaz Eckhart gibi İbn Arabî de, sadık ve yetkin öğrencileri olmasına süfilere de kendisine hayranlık duymasına karşın resmî ilahiyatı daha verimli kılmayı ve yenilemeyi başaramamıştır. Yine de üç Hristiyan ustadan farklı olarak, İbn Arabî'nin denesi Müslüman batını geleneğini güçlendirmiştir.

281. Sühreverdî ve Nur Mistisizmi—Şihabuddîn Yahya Suhreverdî 549/1155'te İran'ın kuzeybatısındaki Sünreverd kenarında doğdu. Eğitimin, Azerbaycan ve İsfahan'da yaptı, birkaç yıl Anadolu'da kaldı, sonra Suriye'ye geçti. Müçtehdilerin şikâyeti üzerine açılan bir davada mahkûm edildi ve 587/1191'de 36 yaşında öldü. Tarihçiler tarafından Şeyhu'l-Makûl diye anılan Suhreverdî muntleri tarafından da Şehîr Şeyh olarak bilinir.

Başlıca eseri olan *Hikmetu'l-İsrâk*'in başlığı Suhreverdî'nin ıddialı girişimini, eski İran hikmetinin ve Hermesçi Gnosisin yeniden güncelleştirilmesi çabasını da tanımlamaktadır. İbn Sînâ bir "doğu felsefesi"nden veya "hikmeti"nden (*hikmetu'l-masrûkiyye*) söz etmişti (krş. § 279). Suhreverdî, kendinden önce gelmiş bu meşhur alimin düşüncelerini biliyordu. Ama ona göre İbn Sînâ'nın bu "doğu felsefesi"ni anlaması olanaksızdı çünkü şim temel ilkesini, "doğu kaynağı"nın kendisini bilmiyordu. Suhreverdî şöyle yazıyor: "Kadim İranlılar arasında, Allah'ın rehberlik ettiği ve gerçeği (hakk) gösteren, parlak bilge-teozoflardan oluşan bir insan topluluğu vardı; bunlar Mecûs'lara (Magiler) hiç benzemiyorlardı. Ben *Hikmetu'l-İsrâk* adlı kitabımda Platon'un ve ondan öncekilerin şahıdı olduğu, onların nur teozofisini dirilttim. Benden önce bunu kimse yapmamıştır."⁹⁴

Sühreverdî'nin oldukça geniş kapsamlı eserleri (49 kitap) kişisel bir deneyimin,

⁹² Bkz. Corbin a.g.y. böl. IV *The Bezels*, s. 36, 121-158. Austin (s. 36), içsel imgeleri maddileştirmeyi başaran Tibet meditasyonuna hatırlatır. Krş. daha aşağıda § 315.

⁹³ *The Bezels*, s. 102. İbn Arabî zaten bu güçle sahip olanların karşılaştıkları büyük tehlikeler üzerinde de durur a.g.y., s. 37-158.

⁹⁴ Henry Corbin, *En Islam iranien*, c. II *Sohravarđ et les platoniciens de Perse*, s. 29 da çevrilmiş metin, ayrıca krş. *Histoire de la philosophie islamique*, s. 287 [s. 358-359].

"gençliğinde yaşamış bir intidandan" anlamadır. Vecd halinde görülen bir ruyette "Hermes İdris ve Platon'un müşahade ettiği nuranı varlıkların çokluğu ve Zerdüşt'ün bahsettiği İzzet Nuru ve Melekût Nuru'nu (Ray ve Horre) o ilahî ışımayı keşfetti, böyle ki, ruhanî bir coşku hükümdarların en mamur mübarek Keyhusrev'i o ışıma doğru yükseltmişti"⁹⁵ Işıklık kavramı (doğan güneşin saçtığı parlaklık) şu anlamlara gönderme yapar: 1) Kaynağı Işık olan hikmet (teozofi ve 2) buradan hareketle idrak edilebilir Işıkların beşirmesi, üzerine kurulu bir öğreti. Ama aynı zamanda 3) Doğuların yanı sıra Kadim Pers Bilgelerin'in teozofisi. Bu "şafak parlaklığı," "İzzet Nuru" Avesta'nın Hvareta sîdır (Farsça'da *Horre*, Krş. Parsî biçimi *Ferî*, *Ferre*) Sühreverdî onu Işıklar Işığı'nın Nuru'l-En'âr) ezelî ve ebedî ışıltıması olarak beşimler, Zerdüştî Behmen (*Vohu Manah* adıyla anılan ilk Başmelek bu nardan sudür eder. Işıklar Işığıyla İlk Sadır arasındaki bu ilişki varlığın tüm türeme aşamalarında her türlü yaratılan kategorisini çiftler halinde düzenleyerek bulunur. "Işık hipostazları birbirlerini ışımlarından ve ışımların yansımalarından doğurarak sayılamayacak bir çokluğa erişirler. Bailamyus'un ve meşşâî astronomisinin sabit yıldızlar feleğinin ötesinde, sayısız harika evren hissedilmektedir."⁹⁶

Bu Işıklar dünyası burada sunulamayacak kadar karmaşıktır.⁹⁷ Yalnızca tüm manevî varoluş tarzlarının ve tüm kozmik gerçekliklerin Işıklar Işığı'ndan sudür etmiş farklı başmelek türleri (*imukarreb metâike*) tarafından yaratıldığını ve yönetildiğini belirtelim. Sühreverdî'nin kozmolojisi, melekûyyat bağıntılıdır. Bunun fiziksel yapısı hem iki gerçeklik kategorisine —*mênok* (göksel, latîf) ve *gêtk* (yerel, kesî) — yönelik Mazdeist anlayışı hem de Maniheist dualizmi hatırlatır (krş. § 215-233-234). Sühreverdî kozmolojisinin dört evreninden, *Melekût*'ün (göksel ruhlar ve insan ruhları âlemi) ile *mundus imaginalis* in (âlem-i misal) saf Işıktan varlıkların kavranabilir dünyası ile duyuşal dünya arasındaki aracı âlem'in öneminin unutmayalım, bu âlemi "özel olarak algılayan organ etkin imgelem dir"⁹⁸ Henry Corbin'ın işaret ettiği gibi, "anlaşıldığı kadıyla bu berzah âlemi ontolojisinin ilk kuran Sühreverdî olmuş-tur ve daha sonra bu izlek İslamın tüm arifler ve mutasavvıflarınca ele alınıp bo-

⁹⁵ Corbin *Histoire de la philosophie* s. 288-289'da ss. 361-362 çevirmiştir. Bir diğer versiyon için bkz. *En Islam iranien*, II s. 100.

⁹⁶ Corbin *Histoire* s. 233 ss. 366.

⁹⁷ Bkz. Corbin *En Islam iranien*, II s. 81 vd. *Histoire de la philosophie* s. 293 vd.

⁹⁸ Corbin *Histoire*, s. 296 ss. 369.

yutulandırılacaktır.⁹⁹

Sühreverdî'nin kaleme aldığı manevî erginlenme öyküsünün anlamı bu berzah âlemi perspektifiyle çözülür. *Melekût* ta geçen, ama koşut dış olayların da derindeki manasını açığa çıkaran manevî olaylar söz konusudur. *Garbî Gubet Kısası*¹⁰⁰ marid, kendî Doğusuna geri götüren bir irşad oluşturmaz, başka bir deyişle bu kısa ve çok bilmeceimsi anlatı "garb'in bu dünya dönmeye yardım eder" Sühreverdî'ye ve *huhemâ'ül-ısrâhiyyun*'a göre, felsefî düşünce manevî anlamda hayata geçişlerle at başlıklarlar onları katıksız, saf bilgiyi arayan filozofların yöntemiyle iç arınma peşinde giden sûhûrîni yöntemini birleştirirler.¹⁰¹

Murîdîn berzah âeminde yaşadığı manevî deneyimler yukarıda gördüğümüz gibi, Yaratıcı İmgelem'in yol açtığı bir dizi erginlenme sınavı oluşturmazlar. Bu erginlenme anlatılarının işlevi, çok başka bir düzende yer alsalar da, Kutsal Kâse romanslarınınkine benzetilebilir (Ş 270). Her türlü gelenekse anlatının, yani kıssaların büyüsel-dinsel değerini de unutmayalım (krş. Hasıdilik Ş 292). Şimdilik Rumî'nin köylülerinde ritüel biçiminde masa, anlatmanın yanı sıra geceleri evi Şeytan'a ve kötü ruhlarla karşı koruduğunu eklemekle yetinelim. Üstelik bu anlatılar evde Tanrı'nın varlığını da sağlar.¹⁰²

Bu birkaç karşılaştırmalı bilgi hem Sühreverdî'nin özgünlüğünü hem de sürdürdüğü kadim gelenegi daha iyi kavramamızı sağlamaktadır. Berzah âleminin keşfini mümkün kılan yaratıcı imgelem şamanların esrime halindeki görülen ve eskî şairlerin ilham yetenekleriyle ayıntıdır. Destanların ve belli târdeki peri masallarının Göğe özellikle de Ölüler Diyarı'na yapılan esrik yolculuklardan ve maceralarından turediği bilinmektedir.¹⁰³ Tüm bunlar bir yandan anlatı edebiyatının "mane-

⁹⁹ "Gerçekten de bu ontolojik başat bir öneme sahiptir. O insan varlığının onun sonrası geleceğine açılan perspektifin en ön planında yer almaktadır. Uçlu bir işlevi vardır. Diniş onun aracılığıyla gerçekleşir çünkü o "latif bedenler"i'nin yendir. peygamberlerin düzenlediği simgeler ve tam rüyet deneyimleri onun aracılığıyla tam anlamıyla gerçeklik kazanır dolayısıyla 'elvil, Kur'an'daki vahyin venemini "manevî hakikatleri"ne "döndüren" yorum da onunla gerçekleşir (Corbin, *Histoire*, s. 296-297 (s. 370)).

¹⁰⁰ Çeviren ve yorumlayan H. Corbin, *L'Archange empourpre*, s. 265-288. Sühreverdî'nin diğer mistik öyküsünün çevirisine bkz. aynı eser. Ayrıca bkz. *En Isamîyatier*, II, s. 246.

¹⁰¹ Sühreverdî'nin kendine çizdiği manevî soygacında eskî Yunan filozofları ordağı kadar İran bilgeleri ve bazı büyük sofî şeyhleri de yer alır. *Histoire*, s. 299 (s. 372).

¹⁰² Bkz. Ovidiu Birlea, *Folclorul românesc*, (Bükreş 1981), s. 141 vd.daki örnekler. Arkak ve çok yaygın bir anlayış söz konusudur. krş. *Aspect du mysticisme*, b.ö. II.

¹⁰³ Krş. *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 395 vd.

İ eğitimi deki rolünü diğer yandan da XX. yüzy. Batı dünyası için binlerce altın ve imgelem diyalektikliğinin keşfinin sonuçlarını anlamamızı kolaylaştırır.

Sühreverdî'ye göre hem felsefede hem de mistik cezbede kemale eren bilge gerçek manevî önder, *kutup*'tur. "k. müg. bilinmeden, insanlar için tamamen meçhul olarak yaşasa da o olmadan dünya var olmaya devam edemez."¹⁰⁴ Corbin, bu noktada en önem. Şii izleklerinden biriyle karşı karşıya olduğumuzu hatırlatıyor çünkü "*kutup* at *kutbu* İmam'dır. Onun kimliği bilinmeden yaşaması İmamın gizlenmesine (*ga'ibet*) ve velayet döngüsüne, Son Peygamberin ardından gelen "nübüvvet-i bâtinîyye"ye ilişkin Şii anlayışlarını gündeme getirir. O haalde *İsrâkiyyun* teozoflarla Şii teozoflar arasında bir uyum fark edilmektedir. Corbin şöyle yazar: "Halep'teki müctehidler yanılmamıştır. Sühreverdî'nin duruşması sırasında onun mahkûm edilmesine yol açan sav, Allah'ın ne zaman isterse, şu anda bile bir peygamber yaratabileceğini vaaz etmesi olmuştu. Şeriat getiren bir peygamber ik resulluk değil bâtinî nebilik söz konusu olsa bile, bu sav en azından gizli bir şulık içiniyordu. Böylece gerek yaşamıyla gerekse nebilik felsefesinin şehidi olarak ölümüyle Sühreverdî "batı sürgünü" (*ğurbet-i garbiyye*) trajedisini son noktaya dek yaşadı."¹⁰⁵ Bununla birlikte, Sühreverdî'nin yolundan gidenler -İsrâkiyyun- en azından İran'da günümüze dek sureğlemiştir.¹⁰⁶

282. Celaleddin Rûmî Kutsal Danslar, Şiir ve Müzik— Daha çok Mevlânâ adıyla bilinen Muhammed Celaleddin 30 Eylül 1207'de Horasan'ın Belh kentinde doğdu. Kelâm âlimi ve şeyh olan babası, Mogol istilasından korkup 1219'da kentten ayrıldı ve Mekke'ye hacca gitti. En sonunda aile Konya'ya yerleşti. Celaleddin, babasının ölümünden sonra (o sırada 24 yaşındaydı, Halep ve Şam'da eğitim gördü. Yedi yıl sonra Konya'ya döndü ve 1240'tan 1249'a kadar fıkıh ve şer'î hukuk dersleri verdi. Ama 29 Kasım 1249'da altmış yaşlarında gezgin bir derviş, Şems-i Tebrizi kente geldi. Karşılaşmalarına ilişkin anlatımın birçok versiyonu vardır. Bunların hepsi, Mevlânâ'nın tasavvufu nasıl benimsediğini az çok dramatik bir biçimde anlatır. Meşhûr fıkıh ve kelâm âlimi, en büyük sûfilerden biri ve İslamın belki de en danyane mistik şairi olur.

¹⁰⁴Corbin, *Histoire* s. 300-301 is 375.

¹⁰⁵*Histoire*, s. 301 s. 376.

¹⁰⁶Batı'da henüz bilinmeyen bu zengin felsefi geleniğin incelenmesi başlatma artı Henry Corbin ve öğrencilerinin en büyük erdemlerinden biridir.

Mevlânâ'nın öğrencilerinin baskı sına uğrıyan Şemsî hocasını üzerindeki etkisini kıskanıyorlardı. Şama gitti. Daha sonra geri dönmeyi kabu etti ama 3 Aralık 1247'de esrarengiz bir biçimde katledildi. Mevlânâ'ın sure teselsül edilemedi. Muşşadının adını taşıyan bir mistik gazeller derlemesi yazdı (*Divân-ı Şemsî Tebrîzî*). "Hayranlık verici aşk ve hüzün şifhleri, tamamen bu aşka görün işte dünyevî, ama aslında ilahî aşkın nüpostazı olan bu aşka adanmış olağanüstü bir eserdir."⁹⁷ Ayrıca Mevlânâ, Şemsî'nin onuruna semâ'yı başlattı. Oğlu Sultan Velâde göre, "bir an bile muzik dinlemekten ve semâ etmektan geri kalmıyordu. ne gece ne gündüz dinleniyordu. O bir âhîmd. Bir şâir oldu. O bir zâhîtt. Şarap değil aşk sarhoşu oldu. çünkü aydınlanmış ruh Nur şarabından başka bir şey içmez."⁹⁸

Mevlânâ ömrünün sonuna doğru, nurlarını yönetmesi için Husameddin Çelebi'yi seçti. Seyh başıca eseri olan *Mesnevî*'yi büyük ölçüde Çelebi sayesinde yazdı. Mevlânâ, 1273 te ölünceye dek kırk zaman sokaklarda dolaşırken hatta hamamda yıkanırken ona beyitleri dikte etti. Yaklaşık kırkbeş bin dizelik çok büyük bir mistik destan olan bu eserde Kur'ana, hadislere olduğu kadar, mesellere menkıbelere Doğu ve Akdeniz folklorunun efsane ve izleklerini de yer verilmiştir.

Mevlânâ bir tarikat da kurdu (*Mevlevîyye*). Tarikat Bauda çok erken bir çağda "dönen dervişler" adıyla tanındı, çünkü semâ töreninde semâzenler hem kendilerinin etrafında hem de tüm salonun çevresinde gittikçe hızlanan bir tempoda dönerler. Mevlânâ "muzığın ahenginde bir sır saklı, eğer onu açıklasam, dünya altüst olurdu" diyordu. Gerçekten de muzığın şlevi ruha gerçek vatanını ve son ereğini natırlatarak onu uyandırmaktır.⁹⁹ Mevlânâ şöyle yazar: "Hepimiz Âdem'in bedeninin parçasıydık ve bu melodileri cennette dinledik. Su ve kıl içimize kuşkuyu döktü gerçik, ama bunları az da olsa natırlarız."¹⁰⁰

Kutsal muzik ve şır gibi, esrik dans da tasavvufun başlangıcından beri görülen bir uygulamaydı.¹⁰¹ Bazı sûfilere göre onların esrik dansı meleklerin dansının bir

⁹⁷ Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme* s. 20

⁹⁸ Vitray-Meyerovitch'in çevirisi, a.g.y., s. 18

⁹⁹ Bkz. Marjan Molén'in çevirdiği metinler "La danse extatique en islam" s. 208-213

¹⁰⁰ Mathnawî, IV, 743-746, çev. Molé, s. 239 (*Mesnevî* IV 736-737 Abdurrahîm Gölpinarlı çevirisi). "Biz, bir uğurdan Âdem'in cüzleniydik. cennette o güzel sesi duyduk dinledik / Balçık bize şüphe tozunu kondurdu ama gene de onlardan birşeycikler var hatırımızda / Cennette kalınan zaman anı hatırlamak ve Kıyamet günü çalacak süru beklemek en esik sûfi anlatılarında uygulanan izleklerdir

¹⁰¹ Bkz. Molé'nin incelemesi, birçok yerde kelâm âlimlerinin ve sûfi yazarların eleştirilen a.g.y.

taklıtıydı ¹¹ Mevlânâ'nın kurduğu (ama özellikle oğlu Sultan Veled'in örgütlediği) tarikatta semâ'nın hem kozmik hem de kelâmî bir niteliği vardır. Dervişler beyaz tennüreler giyer (bir kefen gibi), sırtlarında siyah nirkalar vardır (mezar simgesi) ve başlarına uzan bir keçe kulah (sikke, mezar taşı) giyerler. Şeyh, Gök ile Yer arasındaki şefaatçiyi temsil eder. Müzisyenler ney, kudum ve zil çalar. Dervişlerin içinde döndükleri oda, evremi hem güneşin etrafında hem de kendi etraflarında dönen gezegenler'i simgeler. "Kudumlar kıyamet gününün sür seslenini çağırstırır. Semâzenler halkası birisi imiş eğrisini (*kavs-ı nüzûl*) veya ruhların gerileyerek tekrar maddeye karışmasını, diğeri ruhların Allah'a doğru yükselişine karşı çıkarak yükseliş eğrisini (*kavs-ı urûc*) temsil eden iki yarım halkaya bölünmüştür" ¹² Ritim çok hız anınca şeyh de semâyâ kaulır ve halkanın merkezinde donmeye başlar çünkü o güneş, temsil eder "Bu, gerçekleştirilen birleşmenin doruk noktasıdır" ¹³ Dervişlerin dansının ancak çok ender durumlarda psikopatik kendinden geçmelerle sonuçlandığını ve buna ya nızca marjinal çevrelerde rastlandığını ekleyelim.

Mevlânâ, İslamın yenilenmesinde çok büyük bir rol oynamıştır. Eserleri Müslüman dünyanın bir ucundan öteki ucuna kadar okunmuş, çevrilmiş, yorumlanmıştır. Bu olağanüstü yaygınlık, dinsel yaşamın derinleştirilmesinde sanatsal yaratıcılığın ve özellikle de şiirin önemini bir kez daha kanıtlamaktadır. Mevlânâ da, diğer büyük mistikler gibi ama benzersiz bir tutku ateşi ve şiirsel güçle ilahî aşkı yuceltip durur. "Aşk olmasa, dünya cansız kârıdır" (*Mesnevî*, V, 3844). Onun mistik şiiri, dans ve müzik alanlarından alınmış simgelerle doludur. Bazı Yeni Platoncu etkilere karşın hem kişisel, hem geleneksel hem de gozu pek nitelikteki ilhamıyı oldukça karmaşıktır. Mevlânâ, donuşebilmek ve bekâ için fenâyâ erişmenin gerekliliği azerinde durur. zaten birçok yerde de Hailac'a gönderme yapar ¹⁴.

İnsanın varoluşu Yaradan'ın iradesine ve planına göre gelişir. İnsan Allah tarafından O'nunla dünya arasında aracı olmakla görevlendirilmiştir. İnsanın "tohum-

s. 176 vd vb

¹¹-Bkz. Mo'â'nın çevirdiği metin, s. 215-216

¹²-Semâ'nın en başından itibaren var olan bu simgesellik meşhur Türk şairi Mehmed Çelebi'nin *Divânı*'nda da belirtilmiştir. Bkz. Mo'â'nın çevirdiği metin, s. 248-251. Mevlevî semâi hakkında, ayrıca bkz. Mevlânâ'nın ve Sultan Veled'in metinleri a.g.y., s. 238 vd.

¹³-Vitray-Meyerovitch a.g.y., s. 41. Krş. Mo'â a.g.y., s. 246 vd.

¹⁴-Meyerovitch s. 42. Bir Mevlevî meclisinin betimlemesi için bkz. Mo'â a.g.y., s. 229 vd.

¹⁵-V. 3856 "Aşk olmasaydı cansızlar baki et yok olur muydu" Gölpnarlı çevirisi -yn.

¹⁶-Krş. A. M. Schimmel, *İslamın Mistik Boyu İzzet*, s. 312 vd da alıntılanan metinler.

dan akla kadar süren seyahatı" ¹¹⁷ boşuna değildir. "Bu varoluş dünyasına geldiğin anda oradan kaçabilmen için onüne bir merdiven konuldu." Aslında insan önce madden sonra bütü, sonra da hayvan olmuştu. "Sonra bilgi, akıl, iman yeteneğine sahip insan yapıldı." Sonunda insan bir melek haline gelecek ve mekânı cennet olacaktır. Ama bu son aşama değildir. "Meleklik halini de aş bu ummana (Ievhid) da ki su damlan bir deniz olabilsin" ¹¹⁸ Mevîânâ, Mesnevî'nin meşhur bir bölümünde (II, 1157 (II 1160) vd), Allah'ın sureti olarak yaratan insanın başlangıçtaki tanrısal biçimli doğasını açıklar. "Benim suretim Padişah'ın kalbinde duruyor. Benim suretim olmasa Padişah'ın kalbi hastalanırdı. Akıl arın ışığı, benim düşüncemden geliyor, gök benim başlangıçtaki doğam yüzünden yaratıldı. Ben manevî imparatoruğa sahibim. Padişah'ın turdeşi değilim. Ama O'nun tecelisinde, O'nun ışığını alıyorum" ¹¹⁹

283. Tasavvufun Zafarı ve Kelâm Âlimlerinin Tepkisi. Sımya— Tasavvuf kelâm alımı Gazâlî sayesinde ulemanın da onayını aldıktan sonra, çok yaygınlaştı. Önce Batı Asya ve Kuzey Afrika'ya sonra da İslamın girdiği her yere, Hindistan, Orta Asya, Endonezya ve Doğu Afrika'ya yayıldı. Zaman içinde şeyhlerin çevresinde yaşayan sınırlı mürt toplulukları birçok yerde kolları ve yüzlerce üyesi olan tarikatlara dönüştü. Süfîler İslamın en iyi misyonerleri oldular. Gıbb, Şiihlikte görülen genilemenin süfîlerin unanun halk içinde yayılmasının ve onların misyonerlik ruhunun sonucu olduğu kanısındadır ¹²⁰ Bu başarı gordukları itibarı ve sivil yetkililerin onları korumasını da açıklar.

Ulemanın hoşgörüsü yabancı kavramların alınmasını ve alışılmadık yöntemlerin kullanılmasını teşvik etti. Süfîlerin bazı mısık teknikleri sonradan katılan çevrelerle temas içinde derinleştirilip değişti. İlk süfîlerin yaptığı zıkrı (krş. § 275) Hint etkisiyle XII yüzyıldan sonra gelişen zikirle karşılaştırmak yeterli olacaktır. Biri yazara göre "Zikre, gönül kancilını, manevî ışık odasını barındıran bir oyuya

¹¹⁷ Mesnevî, III 1973 III 1980}

¹¹⁸ Odes mystiques. II (= Divân-ı Şems-i Tebriz) çev. E. de Vitray-Meyerovitch / Ramet, s. 88-89. Bkz. a.g.y., s. 89'da Mesnevî, IX, 553 vd, 3637 vd'dan çevrilmiş metinler.

¹¹⁹ Çev. E. de Vitray-Meyerovitch / "Padişah'ın gönünde oturmadadır hayalim, hayalim olmadıkça hastadır Padişah'ın gönlü. / Akılların aydınlığı yararı ışımdandır göklerin yaratılışı, gene yaratılışımdan. / Mülk sahibiyim ben. Padişahlar Padişah'ın cinsinden değilim. Ancak o, bana vurmuş, ışıtmış beni ışıtmış ondan." A. Gölpınarlı çevirisi -yn

¹²⁰ Krş. Mohammedanism s. 143

benzeyen (göğsün) sol tarafından başlanır. Göğsün altından sağ tarafa geçerek ve sağ tarafın yukarısına doğru çıkarak sürdürülür. Başlangıçta konuma donerek zikir devam ettirilir. Bir başka yazara göre zikir yere çömelip, bağdaş kurup kollarını bacaklarının çevresine sarmalı başını iki dizinin arasına eğmeli ve gözleri kapalı durmalıdır. Başın kaip hızasına gelişle sağ omuzun üzerine yatırması arasında geçen surede lâ ilâh diyerek baş kaldırılır. Ağız kaip hızasına geldiğinde illâ sözcüğü var güçle telaffuz edilir. Ve kalbin karşısında daha da canlı bir biçimde Allah denir.¹² Yoga-Tantra teknikleriyle olan benzerlikler, özellikle eşanî işitsel ve ışıkta görüngülere yol açan alıştırmalarda (burada anılamayacak kadar karmaşıktır) kolaylıkla fark edilmektedir.

Bu tür etkiler en azından gerçek zikirlerde zikrin İslamî niteliğini bozmaz. Bir çok dinsel inanç ve zikir yöntemi dışarıdan alınan unsurlara veya dış etkilerle zenginleştirilmiştir. Hatta tıpkı Hristiyanlığın tarihinde olduğu gibi bu tür etkilerin İslama ökümenik bir boyut kazandırarak onun "evrenselleşmesi"ne katkıda bulunduğu bile söylenebilir.

Her ne olursa olsun, tasavvafın Müslüman dinsel deneyiminin yenilenmesine büyük bir katkı yaptığı kesindir. Süfîlerin kültürel katkısına gelince, bu da hatırı sayılır ölçüdedir. Tüm İslam ülkelerinde onların müzik semâ ve özellikle de şîr alanındaki etkileri kabul edilmektedir.¹³

Ama popülaritesini günümüze kadar koruyan bu başarılı hareketin,¹⁴ İslam tarihi içinde çeşitli anlamara çekilebilen sonuçları da olmuştur. Bazı süfîlerin akılcılık karşıtlığı kimi zaman saldırgan bir niteliğe bürünür ve filozoflara yönelik sövgülerin avamın hoşuna gider. Diğer yandan hâkâ açık zikirlerde aşırı heyecan, kendinden geçme ve esrimeier onları daha da güçlendirir. Şeyhlerin çoğu bu tür ölçsüz taşkınlıklara karşı çıkar, ama duruma her zaman hâkâm olamazlar. Ayrıca bazı tarikatların üyeleri, örneğin dervişler mucizeler yaratabildiklerini iddia eden, şîiat kurallarının dışında bir yaşam sürerler.

¹² Met nlen anımlayan L. Gardet, "La mention du nom divin (*dhikr*) en mystique musulmane," s. 654-655. Yoga-Tantra teknikleriyle benzerlikler konusunda bkz. M. Elade, *Le Yoga* s. 218 vd., 396-397.

¹⁴ Bkz. A. Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, özellikle s. 283 vd.'da çevrilmiş metinler. Mistik daha doğrusu mistik-erotik şîr sayesinde, gayri İslamî çok sayıda izlek ve motif farklı ulusal edebiyatlar içine girebilmiştir.

¹⁵ Bkz. A. Schimmel, *a.g.y.* s. 380 vd. ve aynı yerde dipnot 1-7'de belirtilen kaynakça.

Ulema, tasavvufa hoşgörü ve davranmak zorunda olsa bile, yabancı unsurları özellikle de İranî ve ırfanî unsurları dikkatle izlemeye devam ettiler. Bu unsur ar, ulemaya göre, bazı sûfî şeyhlerin öğretisi aracılığıyla İslamın bütünlüğünü tehdit ediyordu (şimdi olduğu gibi o zaman da –yalnızca İslam âlimleri değil– tüm kelâmcıların, “zındıklık” tehlikesi karşısında mutasavvıfların sıradan halk arasında dinsel deneyimin denm eşitilmesine yaptıkları olağanüstü katkıyı kabullenmeleri çok zordu). Üstelik kelâmcılara göre bu zındıklık tehlikesi dinsel bilgini her düzeyinde mevcuttu. Ulemanın bu gelişmeye yanıtı resmi statüye sahip ve ücretli muderrislerin ders verdiğ, medreseleri çoğaltmak oldu. VIII/XIV yüzyıla doğru yüzlerce medrese yüksek eğitimin denetiminin ulemanın elinde top anmasını sağlamıştı.¹²⁴

Klasik tasavvafın ortaçağda Batıda bilinmemesi, ürücüdür.¹²⁵ Endülüs erotik mistik şunı aracılığıyla edinilen muhtemel do aylı bilgiler iç, büyük mistik gelenek arasında gerçek bir buluşmaya yol açmamışır.¹²⁶ Bilindiğı üzere, İslamın yaptığı başlıca katkı, anııkçağın felsefesi ve bilimsel eserlerinin –en başta da Aristoteles’in kilerin Arapça çevirileri aracılığıyla naklini sağlamaı– olmuştur.

Yine de sûfî mistisizmi bilinmese de Hermesçilğin ve simyanın bir kısmı özgün eserler olan Arapça metinler sayesinde Batıya sızdığını da ekleyelim. Stapleton’a göre İskenderiye okulu simyası, önce Mezopotamya’daki Harran’da gelişmişti. Bu varsayım tartışmalıdır, ama Arap simyasının kökenini de açıklamaktadır. Her ne olursa olsun, Arapça eserler veren ilk ve en meşhur simyacılarından biri Cabir ibn Hayyan, yani Latinlerin verdiği isimle Geber’dir. Holmyard onun II/VIII yüzyılda yaşadığını ve 6. İmam Cafer’in öğrencisi olduğunu tahmin etmektedir. Onun hakkındaki en tısal bir monografi yazmış olan Paul Krausa göre, III/IX-IV/X yüzyıl ar cıvanında yaşamış birçok yazar söz konusudur (ortada Cabir ibn Hayyan’a mal edilen yaklaşık 3 000 eserlik bir kulliyat dolaşmaktadır). Corbin “Cabir” simyasının içinde geliştiğı Şit ve batını çevreyi çok yararlı bir biçimde gün ışığına çıkarmıştır. Gerçekten de onun “Mizan ilmi, “her cısmınde zâhır ile bâtın arasında var olan iliş-

¹²⁴ Bkz. Gibbin bu eğitim denetiminin kültürel sonuçları konusundaki gözlemleri (a.g.y., s. 144 vd. 153 vd.).

¹²⁵ İslamın Güneydoğu Avrupa’da neredeyse sadece Osmanlı İmparatorluğu, yani Türk işgalı aracılığıyla tanınması da aynı oranda tızcıdır.

¹²⁶ Diğer yandan bazı Müslüman ve Hristiyan bânı grupları arasında temaslar yaşanmış olmasında mümkündür. Ama ortaçağın dinsel ve kültürel tarihinde bunların yol açtığı sonuçlar keskinlememektedir.

kayı" keşfetmeye olanak vermektedir.²⁷ Bununla birlikte Latince çevirileriyle bilinen dört *Cebir* risalesinin Cabir'in eseri olmadıkları anlaşılmaktadır.

Arapçadan Latinceye ilk çeviriler 1150'ye doğru İspanya'da Cremonalı Gérard tarafından gerçekleştirildi. Yüz yıl sonra sımya yeterince bilinliyordu, çünkü Vincent de Beauvais'ın *Ansiklopedi*'sine girmişti. Bu konudaki en meşhur eserlerden *Tabula Smaragdina*, *Yaratılış Sırrının Kitabı* ismiyle bilinen bir başka eserden alınan parçalardan oluşuyordu. Arapçadan çevrilen *Turba Philosophorum* ve XII. yüzyılda Arapça kaleme alınmış *Picatrix* de aynı oranda meşhur başka kitaplardı. Bu kitapların betimledikleri tüm laboratuvar deneylerine, aygıtlarına ve maddelere karşın, batınlık ve ırfanla dolu olduklarını ayrıca belirtmeye gerek yok aslında.²⁸ Aralarında Hallac'ın ve özellikle de İbn Sırrâ ile İbn Arabî'nin de yer aldığı birçok mutasavvıf ve müşfik sımyayı gerçek bir manevi teknik olarak sunmuşlardır. Sımyanın İslam ülkelerinde XIV. yüzyıldan sonraki gelişimi hakkında henüz yeterince bilg. sahibi değiliz. Batıda ise Hermesçilik ve sımya altın çağlarını İtalyan Rönesans'ından kısa süre önce yaşayacaklar ve mistik saygınlıkları Newton'ı bile büyüleyecekler (Ş. 311).

²⁷ *Histoire de la philosophie islamique* s. 184- s. 243) vd ve özellikle "Le Livre du Glorieux Ibrâhîm ibn Hayyân."

²⁸ Bez. Elhade, *Democritus ve Stratyctas* çev. M. Emin Özcan, Kabalcı 2003 s. 154 vd.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 272. Önce ikile birkaç gene. tanım eseri: sayıları H. A. R. Gibb *Mohammedanism. An Historical Survey* (Oxford 1949; 2. baskı 1961) Faz ur Rahman *İslam* (Chicago 1966; 2. baskı, 1979) Toufic Fahd "L'Islam et les sectes sarmiques" *Histoire des Religions* içinde (Henri-Charles Puech'in yönetiminde) c. III (Paris 1977, s. 3-177) A. Bausani *L'Islam* (Milano 1980) Ayrıca bkz. § 264-265'teki kaynakçalar

Henri Laoust *Les schismes dans l'Islam* (Payot 1963), hem İslam tarihine genel bir giriş hem de başvuru kaynağı olan bir eserdir ve zenginlikle vazgeçilmez niteliğini korumaktadır

Gustave E. von Grunebaum *Medieval Islam* (Chicago 1946, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı 1953) ortaçağ kültürünü ve manevi yaşamını anlatmıştır. Ayrıca bkz. bir ortak çalışma olan *Islam and Cultural Change in the Middle Age* (Wiesbaden, 1975) ve *The Islamic City*'de (A. H. Hourani ve S. M. Stern [ed.] Oxford 1970) A. H. Hourani, S. M. Stern, S. A. el-Aı ve N. Elisséeff'in makaleleri.

Sünni kelâm hakkında Henry Corbin'ın çok dürüst anlamı için bkz. *Histoire de la philosophie islamique* (Paris 1964) s. 125-178 L. Gardet ve M. M. Anawati *Introduction à la théologie musulmane* (Paris 1948) A. M. Nader *Le système philosophique des Mo'tazilites* (Beirut, 1956) A. J. Arberry *Revelation and Reason in Islam* (Londra 1957) H. A. Wolfson *The Philosophy of the Kalam* (Harvard 1976) temel bir eserdir. Ayrıca bkz. F. Rahman *Prophecy in Islamic Philosophy and Orthodoxy* (Londra, 1958) S. H. Nasr *An Introduction to Muslim Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass. 1964), Daniel Gimaret *Theories de l'acte humain en théologie musulmane* (Louvain, 1980)

El Eş'arî ve Eş'arîlik hakkında bkz. W. C. Klein *The Elucidation of Islam's Foundation* (New Haven, 1940, el Eş'arî'nin *Kitabul İbâne* sınırlı İngilizce çevirisi) W. W. Watt *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londra 1948)

§ 273. Şiiğin tarihi üzerine bkz. Henri Laoust *Les schismes dans l'Islam* s. 23 vd. 98 vd. 181 vd. Şii düşüncesinin ve manevi tekniklerinin tamamının yorumu ilk kez Henry Corbin tarafından *Erans-Jahrbücher* ve birçok kitapta çıkan çok sayıda inceleme ile sunulmuştur. *Histoire de la philosophie islamique* adlı eserinde c. I s. 41-150 bu konuda yararlı bir sentez bulunmaktadır (krş. s. 350, 1964'e kadar çıkmış makaleleri, ne ilişkin kaynakça). Ayrıca bkz. *Le céleste et corps de resurrection de l'Iran mazdeen a l'Iran shi'ite* (Paris 1961 onbir yazardan çeviriler içermektedir) ve *En Islam namien*, c. I-II (Paris, 1971-1972) "shî'is ne," "shî'ites" maddeleri

§ 274. İsmailîlik hakkında bkz. W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismaelism* (Bombay, 1955) H. Corbin "Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne" *Erans-Jahrbuch*, XXIII 1955 aynı yazar *Trilogie ismaélienne* (üç eserin yorumu çevirisi) Paris, 1961 aynı yazar *Histoire de la philosophie islamique* s. 110-148 351 (kaynakça)

Korunabilmiş en eski İsmailî eserinde apokrif bir metnin olan *Cocudluk İnci*'nin belli beşiriz

ızları, mistik sayı ilminin bazı özellikleri gnostik kökenli, kozmolojide bir rol oynayan ve Manicheist etkileri eleveren beşemeleler örneğinin Selman'ın Düşmana karşı yedi. savaşı vb. fark edilmektedir karşı Corbin *Histoire* s. 111

Mendicîliği hakkında bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 310-313, İbn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, c. I-III çev. Franz Rozenzhan (New York, 1958) s. 156-200 (ayrıca bkz. s. 186 vd. sûfilerin Mehdi hakkındaki görüşleri)

Aamat kalesi İsmailîliği hakkında bkz. G. S. Hodgson *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Isma'îlîs Against the Islamic World* (Lahey, 1955)

"Dağın huyarı" (Şeyhül-Cebe) hakkında bkz. C. E. Nowell "The Old Man of the Mountain," *Speculum*, c. 22, 1947, s. 497 vd. aynı yazar "The Sources of the History of the Syrian Assassins," *Speculum*, c. 27, 1952, s. 875 vd, W. Fleischhauer "The Old Man of the Mountain: The Growth of a Legend," *Symposium* 9, 1955, s. 79 vd. Marco Polo'nun anlatısı hakkında bkz. Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia* (Berkeley ve Los Angeles, 1960), s. 362-381

§ 275. Tasavvuf hakkında başlıca Avrupa dillerinde geniş bir kulliyat mevcuttur. Birkaç önemli eseri sayalım: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921, yeni baskı 1967), A. J. Arberry *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950) Marjan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965) mükemmel bir giriş. Örneği, G. C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris, 1961, çok sayıda çevrilmiş ve yorumlanmış metin içermektedir), Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel, 1943, müridlerin el alması üzerinde durur) Seyyed H. Nasr *Sufi Essays* (Londra, 1972), Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975) tasavvuf üzerine en iyi eserlerden biri, zengin bir kaynakçası vardır)

Batıdaki sûfi incelemelerinin tarihini için bkz. A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (Londra, 1942) Çevrilmiş metin derlemeleri arasından şunları sayalım: Margaret Smith *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950) aynı yazar, *The Sufi Path of Love* (Londra, 1954), Marino Mano Moreno *Antologia della Mistica Arabo-Persiana* (Bari, 1951)

Sûfi dilinin çözümlemesi için bkz. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922, yeni baskı, 1968) Paul Nwyra, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrut, 1970)

İlk sûfiler hakkında bkz. L. Massignon "Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien" (*Société des études iraniennes*, 7, 1934) Margaret Smith, *Râbia the Mystic and Her Fellow Saints in Islam* (Cambridge, 1928)

Şiîlik ve Tasavvuf arasındaki ilişkiler hakkında bkz. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* s. 262 vd, S. H. Nasr, *Sufi Essays*, s. 97-103 John B. Taylor, "Jâfar al-Sâdiq: Spiritual Forebear of the Sufis," *Islamic Culture*, c. 40, No. 2 s. 97 vd, Nasr *Sufi Essays*, s. 104 vd

Şeriat ve sûfilerin aradığı ilahî Hakîka. arasındaki köklü farklılıklar hakkında Kuşeyri'den şu bölümü aktaralım. "Şeriat übüdiyyete (kul.ığa ve ibadete) sınırsız sınırlama hakkındaki emirdir. Hakikat rubûbiyyeti temâşa etmektir. Hakikat tarafından teyit edilmeyen hiçbir şeriat makbul değildir. Şeriat a mukayyet olmayan hiçbir hakikat da makbul değildir. Şu halde şeriat

halka mükellefiyetler getirmiştir. Hakikat ise Hakk'ın (kainat hakkındaki) tasarrufuna ve idaresine bildirmiştir. O halde Ona ibadet etmek şeriat. Onu müşahade etmek hakikatır. Senâat, emredileni fâ etmek tir. Hakikat, Alâti'nin kazasını, kadernin gizlediği ve açığa adığı şeyi görmektir" (*Risâlat*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûnî et le soufisme*, Paris 1977, s. 80 (Bu alıntı Süleyman Uludağ'ın çevirisinden verilmiştir. bkz. *Kuşeyrî Risâles*, Dergâh Yay. 1999, s. 76 -ynl))

§ 276 Zün'nün hakkında bkz. Margaret Smith *Readings from the Mystics of Islam*, No 20 Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 61 vd.

Bistâmî hakkında bkz. M. Molé *Les mystiques musulmans*, s. 53 vd. Schimmel, a.g.y., s. 47 vd. Krş. dipnot 32-34'te belirtilen referanslar.

Cüneyd hakkında bkz. A. H. Abdel Kader *The Life Personality and Writings of al-Junayd* (Londra, 1962) Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, s. 134-161. M. Molé, a.g.y., s. 61 vd. Schimmel, a.g.y., s. 57 (s. 71) vd.

Tirmizî hakkında bkz. Schimmel, a.g.y., s. 56-57 (s. 69-70) ve dipnot. 35-36'da belirtilen kaynakça. H. Corbin, a.g.y., s. 273-275.

Sûfî kutup öğretisi hakkında bkz. M. Molé, a.g.y., s. 79 vd.

§ 277. Hallac hakkında Louis Massignon'un eserlerini özellikle de *La Passion d'al-Husayn ibn Mansûr al-Hallâq, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*'yi hatırlatmak yeterli olacaktır (2 c., Paris 1922, düzeltilmiş ve genişletilmiş yeni baskı 4 cilt Paris 1975. Massignon'un Hallac'ı ele alan çalışmaları Kaynakçada belirtilmiştir. c. IV s. 101-108).

Hallac'ın yaşamı ve şehit oluşu, Massignon tarafından *La Passion* un ilk cildinde hayranlık uyandıran bir biçimde anlatılmış ve yorumlanmıştır. Hallac'ın eserleri hakkında (yazılarının ömüründen altmış yıl sonra kaleme alınan fihrist 46 başlık çeniyordu) bkz. a.g.y., c. III, s. 286 vd. Massignon Hallac'ın eserlerinden yapılmış ayrı ayrı 350 alıntının V/X yüzyılda tasavvufun klasik repertuarı kime girdiğini saptamıştır. Krş. a.g.y., s. 294. *Divan* hakkında bkz. a.g.y., s. 296 vd. Krş. çev. s. 300-334 ve *Rowâya*, çevirisi s. 344-352. Ayrıca bkz. Massignon'un yaptığı yeni *Divân* çevirisi ("Documents Spirituels," c. 10 Paris, 1955).

Melâmîtiyye hakkında bkz. Alessandro Bausan "Note sul Pazzo sacro nell'Islam," SMSR, 29, 1958, s. 93-107. M. Molé, *Les mystique Musulmans*, s. 72 vd. ve Schimmel, a.g.y., s. 86 s. 96] dipnot 59'daki kaynakça.

Melâmîtiyye'nin benzeri olan "İslam'ın delileri" için bkz. V. Roshchay, "Saint Siméon Salos, ermite palestinien et prototype des Fous-pour-le-Christ" (*Proche-Orient Chretien*, c. 28, 1978, s. 209-219), aynı yazar "Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?" (*Irenikon*, c. 53, 1980, s. 341-353, 501-512).

§ 278 Şibli ve Niffârî hakkında bkz. Schimmel, a.g.y., s. 77-82, s. 88-92, ve dipnot 46 (kaynakça).

Klasik tasavvufun kuramları ve uygulamaları hakkında bkz. G. C. Anawati ve L. Gardet.

Mystique musulmane s. 41 vd. 77 vd. 147 vd. Schimmel, a.g.y., s. 89 (s. 99. vd. kaynakça ile birlikte)

Gazâlî hakkında bkz. M. gue Asin y Paacios *Espru al dad de Algazel y su sentido cristiano*, I-V (Madrid-Granada 1934-1941), W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazzali* (Edinburgh, 1963) ve Schimmel, a.g.y., s. 92 s. 102) dipnot 66'daki kaynakça

Gazâlî'nin eserlerinin çevirileri hakkında bkz. Schimmel, a.g.y., s. 92-95 (s. 102-105 dipnot 67-71-72'deki kaynakça Konumuzla doğrudan ilgilendirenleri sayalım. W. H. Temple Gardner *Al-Ghazzâlî's The Niche for Lights* (Londra 1915), W. M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazzâlî* (Londra, 1952 *el-Munkar-u Min ed-Dalâl* adlı eserin çevirisi), G. H. Bousquet *Il-yâ oulum al-dîn' ou Vivification des Sciences de la Foi* Paris 1955 kırk bölümün özetini içermektedir)

§ 279 En iyi toplu inceleme, H. Corbin'in *Histoire de la philosophie islamique* adlı eseridir (Paris, 1964) Bkz. a.g.y., s. 348 vd. (kaynakça öğeleri)

Kindî hakkında krş. Corbin, a.g.y., s. 217-222, 355 (kaynakça)

Farabî hakkında bkz. Corbin *Histoire* s. 22 vd. D. M. Dunlop *The Fusul al-Madani Aphorisms of the Statesman of al-Fârabi* metin ve çeviri (Cambridge 1961), Muhsin Mandi (çev.), *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glecoe Illinois, 1962) Farabî'de nubuvvet öğrenisi hakkında bkz. F. Rahman *Prophets in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Londra 1958) s. 11-29

İbn Sînâ hakkında bkz. A. M. Goichon *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Paris, 1937), Louis Gardet *La pensee religieuse d'Avicenne* (Paris, 1951), F. Rahman, *Avicenna's Psychology* (Londra, 1952), S. M. Afnan *Avicenna, His Life and Works* (Londra, 1958), Henry Corbin *Avicenne et le récit visonnaire: Etude sur le cycle des récits avicenniens* (Paris-Tahran, 1954, 2. baskı, Paris, 1979) S. H. Nasr *Three Muslim Sages* (Harvard, 1963), s. 9-51

Birkaç yaktın anhlı çeviriyi sayalım *Livre des Directives et Remarques* (çev. A. M. Goichon, Paris, 1952) *La Metaphysique du Şifâ* (çev. M. Anawati Québec, 1952), *Le Livre de Science*, 2 c. (çev. M. Achena ve H. Massé Paris 1955) krş. Corbin, s. 357-358'deki kaynakça

İspanya'daki İslam felsefesi ve teozofisi hakkında bkz. Corbin, *Histoire*, s. 305-342-361-363'teki (kaynakça) bütünsel inceleme

İbn Meserri hakkında bkz. M. gue Asin Paacios *Ibn Massarra y su escuela, origenes de la filosofia hispano-musulmana* (2. baskı, Madrid 1946)

İbn Hazm hakkında bkz. A. R. Nykyl *A Book Containing The Risâla Known as "The Dove's Neck-Ring About Love and Lovers"* (Paris 1932) aynı yazar *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore 1946)

İbn Bâcce hakkında bkz. M. Asin Palacios *Avempace: El régimen del solitario* (yayın ve çeviri, Madrid-Granada, 1946)

İbn Tufeyl hakkında bkz. Léon Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie ses œuvres* (Paris 1909), aynı yazar, *Hayy ibn Yaqdhan roman philosophique d'Ibn Thofail* (metin ve çeviri 2. baskı, Paris, 1936)

§ 280 Yakın tarihin birkaç İbn Rüşd çevirisi sayalım L. Gauthier *Traité de l'écrit (Faç u rraqâ) sur l'accord de la religion et de la philosophie* c. 3 bask. Lezayır 1948 s. Van der Bergh, *Averroes Tahâfüt al Tahâfüt (The Incoherence of the Incoherence)* 2 c. (Oxford 1954) G. F. Hourani, *On the Harmony of Religion and Philosophy* Londra 1954

Hakkında hatırı sayılır bir eleştirel edebiyat mevcuttur Şunları sayalım L. Gauthier *İbn Rochd (Averroës)* Paris 1948 M. Horten *De Métaphysik des Averroës* (Hale 1912) ayrıca bkz. Euenne Gilson, H. Corbin ve Julius R. Weinberg'in oruçag felsefe *Tarîhleri'ndeki* sentez, s. numar

Çevirisi bulunan İbn Arabî metinleri hakkında bkz. R. W. Austin *İbn al-Arabî The Bezels of Wisdom* (New York 1980) s. 11 Şunları sayalım Titus Burckhardt *La Sagesse des Prophètes* (Paris, 1956) *Fususul Hikem'in* kısmi çevirisi ve Austin, *Sufism of Andalusia* (Londra 1971)

Eleştirel kaynakçanın özü Austin *The Bezels* s. 13'te kayıtlıdır Şu çalışmalar ayrıca zikretmek gerek İzutsu *Comparative Study of Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (Bol. m I, Tokyo, 1966) Henry Corbin *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* (Paris, 1958) S. A. Q. Husaini *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabî* (Lahor, 1970)

§ 281 Henry Corbin *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî'nin* İlk iki cildini ayırmıştır (İstanbul Leipzig 1945, Tanran Paris 1952) Suhreverdî'nin düşüncesine en derinlemesine nüfuz eden yorum da Corbin'e aittir, özellikle bkz. *En Islam iranien* c. II *Sohrawardî et des Platoniciens de Perse* (Paris 1971) *Histoire de la philosophie islamique* s. 285-304 *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits au persan et de l'arabe* (Paris 1976)

Suhreverdî'nin yazılı veya sözlü kaynaklar aracılığıyla Mazdeist geleneği ne ölçüde bildiğini saptamak güçtür, Corbin'in katkıları dışında şu eserlerin de belirlenim A. Bausani, *Persia Religiosa* s. 18, vd ve J. Duchesne-Guillemin *La Religion de l'Iran Ancien*, s. 363 vd) Her ne olursa olsun Suhreverdî hem İran geleneğine hem de Yeni Platonizm teozofisiye sahip çukuyordu Sasanîler hanedanı devrinde (226-635) Zorvanlık (krş. § 213) münâfıklarıyla birlikte, Mazdeizmin imparatorluğun resmî dinî haline geldiğini haurılatı. Manî'yi mahkûm ettirmeyi başaran başkâhin Kartîr (§ 231) Mazdeist ortodoksüğün kurucusuydu Krallık mitolojisi ve deolojisi de yine Sasanîler döneminde yeni bir anlam yaptı (krş. G. Widengren *Les religions de l'Iran*, s. 343)

Dinsel ve siyasal düzlemde İslam fethine kadar önemli sayılabilecek tek olay Kral Kavâd'ın da (488-531) ko aylaştığı Mazdek devrimiydi Mazdek Kötü üğün ve acıların nedeninin toplumsa eşitsizlik olduğunu bildiriyor dolayısıyla mükâlleri ve kadınların paylaşılmasını öneriyordu Ama laik ve dinsel anstokras Kral Kavâd'ı ikna etmeyi başardı ve 528/529'da bu yıkık bir Mazdeki katliamı düzenledi "Avestanın son yazımına ve Zerdüşçu devlet kâilesinin zaferine" Mazdek devriminin yol açtığı karışıklıkların nedeni o ması anımadır (Widengren s. 343) Kısa süre sonra (635 te) Müslümanlar İran'ı fethetti Ama ülkenin güneyine sıkışan Mazdeizm IX. yüzyılda (Pehlevi dilinde başlıca eserlerin *Bundahishn Dênkari* vb. yazıldığı dönem, Duchesne-Guillemin, s. 356 vd) gerçek bir rönesans yaşadı Bununla birlikte halfe erin boyundurugunu sarıma ve yeniden Zerdüşçu bir devlet kurma umadı Türk hanedanları Gazneliler

ve Selçuklu ar tarafından yapıldı. onlar İran hakimiyetinin dinsel geleneklerinin ve siyasal otoriteyi günün amansız düşmanı alydı

Sühreverdî'nin ve onunla birlikte daha birçok İran mistik ve şairin kadim Pers ecdadından hasretini ne yazık ki henüz yeterince bilmiyeyen böyle bir ideolojik bağlama yerleştirmek gerekirdi

§ 282 Mesnevi Reymold A. Nicholson tarafından İngilizceye çevrildi ve notlandı 8 c. (Londra 1925-1940) diğer kısmı çevirmenin hisesi için bkz. Annemarie Schimmel *Mystical Dimensions of Islam* s. 310 s. 303] dipnot 24 *Divân-ı Şerîf: Tebriz'den seçmeler* R. A. Nicholson tarafından İngilizceye (1898, yeni baskı, Cambridge 1961) ve E. de Vitray-Meyerovitch tarafından da Fransızca'ya çevrildi (*Odes mystiques* başlığıyla) Avrupa dillerine diğer çeviriler için bkz. Annemarie Schimmel, s. 310 dipnot 25

Mevlânâ hakkında bkz. Annemarie Schimmel *The Triumphal Sun: A Study of Mevlana Rûmî's Life and Work*, Londra-Lahey 1978 aynı yazar *Mystical Dimensions* s. 309-328. E. de Vitray-Meyerovitch *Rûmî et le soufisme* 1977 aynı yazar *Mystique et poésie en Islam: Djâlidud-Dîn Rûmî et les derviches tourneurs* Paris 2 baskı 1973 R. A. Nicholson *Rûmî, Poet and Mystic* (Londra 1950) ayrıca karşı E. de Vitray-Meyerovitch *Rûmî* s. 188 ve Annemarie Schimmel *Mystical Dimensions* s. 311 s. 304] dipnot 25-26-316 dipnot 28-31'deki kaynakçalar

Dini müzik ve semâ üzerine bkz. Marjan Mole "La Danse extatique en Islam," *Les Danses Sacrees* içinde ("Sources Orientales" c. 4 Paris 1963) s. 145-280 Semâ hakkında bkz. Fritz Meier "Der Derwischentanz Versuch eines Ueberblicks," *Asiatische Studien* 8. 1954, s. 107-136) Mevlânâ semâ üzerine bkz. Hellmut Ritter "Der Reigen der tanzenden Derwische" (*Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, 1, 1933 s. 28-42)

§ 283. Zikir hakkında bkz. Louis Gardet "La mention du nom divin (*dhikr*) en mystique musulmane," *Revue Thomiste* 1952 s. 64-2-679 1953 s. 197-216, aynı yazar, *Mystique musulmane* s. 187-258, M. Eliade *Le Yoga* s. 218-220 396-397 (kaynakça)

Sımyanın kökeni hakkında bkz. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tanrı*, c. II s. 352 vd, ayrıca karşı *Demirciler ve Sımyacılar* (kabağı baskısı) s. 242 vd

Arap sımyasının tarihi için, karşı *Demirciler ve Sımyacılar* s. 244 vd'daki kaynakça. Özellikle bkz. Paul Kraus *Jabir ibn Hayyân contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-1 (Kahire 1942-1943) H. Corbin "Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyân Actuelle et Archétypes," *Eranos-Jahrbuch* 18. Zürich 1950 s. 47-114 Ayrıca karşı Stéphane Ruspoli'nin yaptığı küçük bir İran Arab. risalesi çevirisi *La chimie du bonheur parfait* Paris, 1981)



XXXVI BÖLÜM

BAR KOHBA AYAKLANMASINDAN HASİDİLİĞE YAHUDİLİK



284 Mişna Derlemesi—Yahudilerin Romalılara karşı ilk savaşına (66-73), ve Tı-tus'un Tapınağı yıkmalarına değinirken, Musevîlik açısından önemli sonuçlara yol açan bir olayı hatırlatmıştık: meşhur Rabi Yohanan Ben Zakay, Kuds kuşatması sı-rasında bir tabutun içinde kentten kaçınılmış ve kısa süre sonra Yavne köyünde (Na-huda yakınları) bir okul kurmak için Vespasianus'tan izin almıştı. Rabi Yohanan İs-rail halkının askeri açıdan ezilse bile Tevrat öğretildiği surece yok olamayacağına inanıyordu (krş. § 224). Daha sonra R. Yohanan bir "patriark"ın (Nasi) başkanlı-ğında hem tartışmasız dinsel otorite sahibi hem de adli mahkeme şefi gören 71 üyeli bir Sanedrin örgütledi. Yaklaşık üç yüzyıl boyunca "patriarklık" makamı, bir tek istisna dışında babadan oğula geçti.¹

Bununla birlikte Romalılara karşı Bar Kohba'nın 132'de başladığı ve 135'te tam bir felaketle sonuçlanan ikinci savaş Yahudi halkının dinsel kimliğini, hatta varlığını yeniden tehlikeye attı. İmparator Hadrianus Sanedrin'i kapattı ve Tevrat eğitim y-le ibadetı yasakladı. buna karşı çıkanların damla cezalandırılacağıın duyurdu. Meş-hur Rabi Akva'nın da ara arında yer aldığı birçok öğretmen işkencede öldü. Ama Hadrianus'ın ardından tahta geçen Dindar Antoninus Sanedrine otoritesini geri ver-di, hatta bunu artırdı. Bundan böyle Sanedrin kararları Diasporanın her yerinde geçerliydi. Rabbânî Yahudiliğin temel yapısı –Yohanan ben Zakay'ın öğrencileriyle başlayıp 200'e doğru sona eren– bu dönemde geliştirildi. Başlıca yemelik Tapınağa yapılan hac ziyaretleri ve sunuların yerine Yasa'nın öğrenilmesinin, dua ve ibadetin, dünyanın her yerindeki sinagoglarda gerçekleştirilebilecek dinsel eylemlerin geçi-rilmesiydi. Tevrat eğitim ve ritüel, temiz işe ilişkin buyruklar sayesinde geçmişle

¹ Nitekim Tapınak yıkıldıktan sonra Saddukîlerin ruhban hızbı varlık nedenini yitirince yö-netim Yasa âlimlerine yani Fensîlere aradıkları olan *rabî*lere ("hocalar", "öğretmenler") geçti. Bkz. G. F. Moore vd. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I s. 83 vd.

² Bkz. Hugo Mann el. *Studies in the History of the Sanhedrin*, özellikle s. 140 vd. (Sanedrinin Yavne'den Uşay'a ve başka yerlere göçmesi.)

bağlantı kuruluşu sürekli olarak sağlanıyordu

İbadet uygulamalarına ve gerek kutsal metinlerin gerekse hukukî sorunların yorumlarına ilişkin sayısız sözlü anlatıyı belirginleştirmek, açıklamak ve birleştirmek amacıyla, (y. 175 y. 200 tarihleri arasında Sanedrin Patriarkası "Hakumdar" Rabi Yehuda ha Nasi bunları toplamaya ve tek bir yasa kitabı içinde düzenlemeye çalıştı. Mişna ("tekrar,ama/temrin") adı verilen bu geniş derleme MÖ I yüzyılla MS II yüzyıl arasında geliştirilmiş malzemeleri içerir.³ Eser altı "fasıl"dan oluşur: tarım, bayramlar, aile yaşamı, medeni yasa, kurbana ve perhize ilişkin buyruklar, ritüel temizlik.⁴

Merkava mistik anlayışına bazı göndermeler de görülür (krş. § 288). Buna karşılık o çağda çok yaygın olan (örneğin meşnüt, apokrit eserler Baruk II ve Ezra IV'te yansıtılan) tırden Mesihçi umutların ve kıyamete ilişkin spekülasyonların izine rastlanmaz. Mişna'nın çağdaş tarihî göz ardı ettiği ya da ona sırtını döndüğü izlenimi uyanır. Örneğin Kudus'e götürülmesi gereken mahsul ondalıklarından söz edilir, hangi tür sikkelerin değiştirilmesi gerektiğinden bahsedilir, vb.⁵ Mişna yaşamı ve insanı kutsama yönündeki çeşitli edimlerin gereği ace yasalasılmış modellere göre gerçekleştirildiği tarihdışı örnek bir durumu hatırlatır. Tarım, Tanrı'nın varlığı ve insanın rituelleştirilmiş, çalışmasıyla kutsanır. İsrail ülkesi Tanrı'yla ilişkisi sayesinde kutsanmıştır. Tanrı'nın ürünü Tanrı'nın emrinde çalışan insan tarafından ve çeşitli sunguların ayrılması ve sözle ifade edilmeleri yoluyla kutsanmıştır.⁶

Aynı şekilde "bayramlar faslı"nda (Moed), kutsa mekân yapılarına yakından bağlı kutsal zamanın donguları düzenlenmiş, sınıflandırılmış ve isimlendirilmiştir.⁷ Diğer tüm "fasıl"lar'da da amaç aynıdır. Kozmik esen ve toplumsal, ailevi ve bireysel yaşamı, kutsamanın olduğu kadar, kirlenmekten sakınmanın ve özel arınmalar yoluyla kirliliği geçersiz kılmanın ritüel araçları en ince ayrıntısına varınca-

³ Musa'nın Yeşu'ya ve kâhnlere öğrettiği bir "sözlü Tevrat" düşüncesi, çok eski ve saygı duyulan bir gelenegi sürdürüyordu.

⁴ Nasrînin keime anlamı "hükumdar", "yönetici", "başkan" anlamlarına gelmektedir. y'n.

⁵ Jacob Neusner'in *Judaism: The Evidence of the Mishna* adlı eserinin en büyük başarılarından biri, Roma ile yapılan üç savaş öncesindeki, bu savaşlar sırasındaki ve sonrasında döneme ait malzemeleri saptayıp çözümlemesidir.

⁶ Zeraim, Moed, Naşim, Nezikin, Kodaşim, Taarot. y'n.

⁷ *Maaser Shenî*, özetleyen Neusner, a.g.y., s. 128.

⁸ Richard S. Sarason, aktaran Neusner s. 130-132.

⁹ Krş. Neusner s. 132 vd.

ya dek belirtmiştir

Bu din anlayışı, "kozmetik Hristiyanlık" adını verdiğimiz kırsal Hristiyanlığın manç ve ibadetlerine benzetilebilir (krş. § 237 Şa farkla ki, Mişna'da kutsama işi yalnızca Tanrı ve Tanrı'nın buyruklarını yerne getiren insanın davranışlar sayesinde tamamlanır. Bununla birlikte Mişna'da ve biraz sonra değineceğimiz ekleri ve yorumlarında), –o zamana dek kelimenin tam anlamıyla *tanrı'nın Tanrı'sı* olan– Tanrı'nın halkının o anki tarih ne kayıtsız kalınması, anlamlıdır. O sırada Mesihçi turde bir se amet arayışının yerini Yasa'nın yönetiminde yaşamın kutsanması almıştır

Ashında Mişna, Levililer de dile getirildiği biçimyle rahbanlık yasaının bir devamı ve tamamlayıcısıdır. O halde buna ayanlar bir anlamda kâhânler ve Levililer gibi davranmaktadırlar. Kirlenmeye karşı buyrukları dinlemekte ve evlerinde kâhânlerin Tapınak'ta yaptığı gibi beslenmektedirler. Tapınak duvarlarının dışında da uyulan rituel tenuzak müminleri nüfusun geri kalanından ayırmakta ve onların kutsallığını sağlamaktadır. Eğer Yahudi halkı hayatta kalmak istiyorsa kutsal bir toprakta, Tanrı'nın kutsal ığına oykuerek kutsal bir halk gibi yaşamalıdır.⁸

Mişna rabbânî Yahudiliğin birleştirilmesini ve güçlendirilmesini sürdürüyordu. Son tahlilde amaç Yahudiğin yaşamasını dolayısıyla dağıldığı her yerde Yahudi halkının bütünlüğünü sağlamaktır. Jacob Neusner'in dediği gibi, "İnsan ne yapabilir?" sorusunu, Mişna şöyle yanıtlar: "Tanrı gibi insan da dünyayı hareket ettirebilir. İnsan istedikten sonra hiçbir şey olanaksız değildir. Mişna İsrail'in içinde bulunduğu durumu değerlendirir. Yenilmiş ve desteksizdir, yine de kendi Ülkesindedir, güçsüz ama kutsaldır, vatansız ama diğer uluslardan ayırdır."⁹

283 Talmud Rabilere Karşı Tepki: Kararlık— Mişna'nın yazılması *amoraim*'ler (konferansçılar veya tefsirciler) adı verilen dönem başlatır. Mişna ve yorumları (Gemara) bir arada Talmud'u oluşturur (tam karşılığı "öğreni"). Filistin'de çıkan ve Kudüs Talmudu adıyla bilinen ilk metin 8744 sayfalık Babil Talmudundan (200-650) daha özlü ve kısadır.¹⁰ Mişna'da sınıflandırılan davranış kuralları (*halakha*), Talmud'da ahlaki ve dinsel öğretilerin bazı metafizik ve mistik spekülasyonların hatta kimi folklorik malzemelerin bir derlemesi olan *agada*'larla tamamlanmıştır.

⁸ J. Neusner, *Judaism* s. 226 vd.

⁹ Neusner, *ag. y.* s. 282-283.

¹⁰ Tanrı, temizliğe ve kurbana ilişkin Filistin'de uygulanan bazı yasalar, Babil Talmudunda geçerliliklerini yitirmiştir.

Babil, Talmud'u Yahudi halkının tarihinde belirleyici bir işlev yüklenmiştir. Yahudiliğin, Diasporanın farklı sosyopolitik ortamlarına nasıl uyum sağlaması gerektiğini gösterir. Daha III yüzyılda Babilli bir rab, şu temel ilkeyi açıklamıştı: Nizamı hükümetin yasaları tek meşru yasadır ve Yahudiler onlara uymalıdır. Böylelikle hükümet makamlarının meşruiyeti, dinse açıdan da onaylanmaktadır. Medeni yasa konusunda ise, cemaat üyelerinden ihulaları Yahudi mahkeme erinde halletmeler beklenmektedir.

Bütünlüğü içinde değer indirildiğinde ve içeriği ile amacı dikkate alındığında Talmud felsefi spekülasyonlara fazla önem vermiyormuş gibi görünmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar Talmud'un içindeki hem basit, hem ince teolojisi ve gerek batını öğretti, gerekse erginleyici türde ibadetleri gün ışığına çıkarmışlardır.

Bizim konumuz açısından, ortacık Yahudiliğinin yapılarının yerine oturmasına katkıda bulunan olayları kısaca gözden geçirmek yeterli olacaktır. Resmen bir Roma valisine denk olarak kabul edilen Patriark Yahudi cemaatlerine vergi toplamak ve bayram takvimini bildirmek üzere ulaklar gönderiyordu. 359'da Patriark Hillel II, Filistin'in ve Diasporanın her yerinde bayramların eşzamanlı olarak kutlanmasını sağlamak için takvimi yazılı olarak saptamaya karar verdi. Roma kar 429'da Filistin patriarlığı ortadan kaldırdı. Bu önlemin önem, ortaya çıktı. Babil, Sasaniler çağından (226-637) itibaren onların din sel hoşgörüsü sayesinde Diasporanın en önemli merkeziydi. Bu ayrıcalıklı durum, Müslüman fethinden sonra da sardı. Doğu Diasporasının tüm Yahudi cemaatleri Tanrı ve yetkililer nezdinde halkı temsil eden, manevi önder, hakem ve siyas. şef konumundaki *gaon*'un üstünlüğünü kabul ediyorlardı. 640'a doğru başlayan *Geonim* (*gaon*'lar) dönem 1038'de, Yahudi maneviyatının merkez. İspanya'ya geçince sona erdi. Ama o tarihte Babil Talmudu, rabbaniliğin, yani yasacı hale gelmiş Yahudiliğin öğretisi olarak her yerde kabul edilmişti.

Rabbânî, Musevilik okulları (koku'dan akademiye veya Yeşiva'ya kadar), sinagoglar ve mahkemeler aracılığıyla yayılmıştı. Tapınak'taki sunguların yerini alan sinagog ibadetleri sabah ve akşamüstü dua arını iman kranı, 'Dinle İsrail rabbi-

* Bkz. Solomon Schechter'in eski ama hââ geçerli kitabı: *Aspects of Rabbinic Theology: Major Concepts of the Talmud* veya Gerd A. Wewers: *Genetivus und Genetivhaltung im rabbinischen Judentum*. Ayrıca bkz. Moore, *Judaism*, I s. 357-442 vb. çevrilmiş ve yorumlanmış çok sayıda teolojik metin.

mız Tanrı'dır Rab birdır") ve onsekiz (daha sonra ondokuz) takdis'i cemaatın ve bireylerin amutlarını ifade eden kısa dua arı kapsıyordu. Haftada üç kez –pazartesi, perşembe ve cumartesi– sinagogda Tevrat okunuyordu. Cumartesi'leri ve bayram günleri, halka önce Pentateok (Tora) ve Peygamberler (Nevim) bunların ardından da rabilerin vaazları okunuyordu.

IX. yüzyılda bir *gaon* liturji düzenini saptamak amacıyla ilk dua derlemesini yayımladı. Filistin'de VIII. yüzyıldan beri hızla kabul edilen bir sinagog şırtı geliştirdi. Daha sonra, XVI. yüzyıla kadar başka liturgik şırtlar yazılıp sinagog kullarınınna dahil edildi.

Bununla birlikte *geonim*'in dayattığı sert ve kokten gelenekçilik kimi zaman rabbânîlik karşı tepkilere de yol açıyordu. Filistin'in eski hızp öğretilerinden ve ya İslamdan esinlenen bazı tepkiler derhal bastırıldı. Ama IX. yüzyılda Anan ben David yönetiminde ortaya çıkan ayrıntı hareket hızla tehdit edici boyutlara ulaştı. Karailer ("Toracılar, yani yalnızca Yazılı Yasa'nın Tora otoritesini tanıyanlar) adıyla bilinen bu akım,¹² Sözlü Yasa'yı (Talmud) insanların eseri olarak gördüğü için reddediyordu. Karailer, gerçek öğretilere ve yasaya yeniden kavuşması için Tora'nın dikrath ve eleştirel bir gözle incelenmesini öneriyorlardı. Ayrıca Mesih'in gelişini çabuklaştırmak için, Yahudilerin Filistin'e dönmelerini istiyorlardı. Nitekim (y. 850), Danyal el-Kumisi'nin yönetimindeki bir grup Karai Filistin'e yerleşti ve düşüncelerini Kuzeybatı Afrika ile İspanya'ya kadar yaymayı başardı. *Geonim*'den canlı bir tepki geldi: bu sapkın akıma karşı rabbânîlik, doğrulayan ve destekleyen belli sayıda yasa kitabı ve risale kaleme alındı. Karailerin kendi inançlarını yayma çabası ilk hızını kaybetse de mezhep bazı marjinal bölgelerde yaşadı. Bununla birlikte birazdan göreceğimiz gibi Arapça çeviriler aracılığıyla Yunan felsefesinin keşfedilmesi Yahudi felsefi yaratıcılığını teşvik etmekte birlikte, bazı saçma hatta utanç verici öğretileri de cesaretlendirdi. IX. yüzyılın kuşku yazarı Hivi el-Balki'nin Tevrat'ın ahlak anlayışına saldırdığını ve okullarda kullanılmak üzere ahlaka aykırı yerleri çıkarılmış bir Tevrat yayımladığını hatırlatmak hertalde bu konuda yeterli bir örnek olacaktır.

286 Ortaçağ Yahudi Teologları ve Filozofları—İskenderiyeli Philon (MÖ y. 13–MS y. 54) Tevrat'taki vahyi Yunan felsefesiyle uzlaştırmaya çabaladı ama Yahudi

¹² II. yüzyıldaki Saddukiler gibi.

daşınurlar onu gormezden geldiği için etkisi yalnızca Hristiyan Babalar'la sınırlı kaldı. Yahudiler Yunan düşüncesini ve imanı akılla doğrulamaya yönündeki İslamî kelâm ilmini ancak IX. ve X. yüzyıllarda Arapça çeviriler sayesinde keşfedebildi. İlk önemli Yahudi filozofu olan Mısır'da doğmuş ve eğitim almış *gaon* Saadia ben Yosel (882-942) Bağdat'a yerleşti ve orada Babil'in meşhur Talmud akademilerinden birini yönetti. Sistem geliştirmemesine ve bir okul yaratmamasına karşın, Saadia Yahudi filozof örneğini oluşturur.³ "Din savunusu niteliğindeki *İnançlar ve Görüşler Kitabı* adlı eserinde, vahyedilmiş gerçekle akıl arasındaki ilişkileri sergiledi. Her ikisi de Tanrı'dan sudür eder, ama Tora Yahudi halkına özel bir armağandır. Bağmsız bir devletten yoksun olduğuna için birliğin ve bütünlüğünü yalnızca Yasa'ya uatı sayesinde sürdürmektedir."⁴

XI. yüzyılın başında Yahudi kültürünün merkezi Musلمان İspanya'ya geçer. İbn Cebirol,⁵ 1021-1058 arasında Malaka'da yaşamıştır. Özellikle en tanınmış *Yom Kippur* Liturjisi içine dahil edilen şırlarıyla meşhur olmuştur. Tamamlanmamış eseri *Hayat Fırası*'nda (*Mekor Hayim* (*Yenbu'el-Hayat*)) Plotinoscu sudür kozmogonisini kullanır. Ama İbn Cebiro'l üstün Düşünce yer ne Tanrı iradesi anlayışını gündeme getirir, başka bir deyişle dünyayı yaratan yine Yahve'dir. İbn Cebiro'l maddeyi ilk sudürlardan biri olarak açıklar, bununla birlikte bu madde manevi nitelikteydi, cismaniyatı özelliklerinden yalnızca biriydi.⁶ Yahudilerin önemsemediği *Mekor Hayim*, *Fons Vitae* adıyla Latinceye çevrildi ve Hristiyan teologlar arasında büyük beğeni topladı.⁶

Muhtemelen XI. yüzyılda İspanya'da yaşamış Banya ben Yasef bin Pakuda hakkındase hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Arapça yazılmış manevi ahlak risalesi *Gönüllerin Odevlerine Giriş* te (*el-Hidaeye ilâ Feraidu'l-Klulüb*), Banya özellikle içsel bağlılık üzerinde durur. Eser aynı zamanda manevi bir özyaşamöyküsüdür. "Bu Yahu-

³ Eserlerinin bazıları kaybolmuştur. Korunabilmiş eserleri içinde Tevrat'ın yorumu Arapça çevirisi sayılabilir.

⁴ Krş. *The Book of Beliefs and Opinions* çev. S. Rosenblatt) s. 21 vd. 29 vd. Saadia'nın Tanrı'nın varlığını ispatlamak için deni sarıldığı kanıtlar kelâm kaynağıdır, krş. H. A. Wason, *Kalam Arguments for Creation*, ı Saadia, Averroes vb. s. 197 vd.

⁵ Sa'omon ben Yehuda bin Cebiro'l Arapçada Ebu Eyyub Süleyman bin Yahya bin Gebirur Latince'de Avencebro, -yn.

¹⁵ *Fons Vitae* (V. 8 vd. kısıtılmış metin Munk IV s. 1.

¹⁶ İbn Cebirol, Avicenne adıyla bilinir. Sa'omon Munk yazarın kimliğini ancak 1845'te saptamıştır.

di âlimi kitabının ilk sayfalarından itibaren ne kadar yalnız olduğunu ve bu yalnızlıktan nasıl acı çektiğini belirtir. Kitabını onun kanısına göre fazlasıyla yasac olan çevresine bir tepki olarak, en azından bir Yahudinin gerçek Yahudi geleneginin istediği gibi, bedenine olduğu kadar gönlüne göre de yaşamak için savaştığına tanıklık etmek amacıyla yazar. Bahya özellikle gece eri ruhunun açıldığını duyumsar. O zaman birorilerine sarılan eşlerin sevişmesine elverişli bu saatlerde, Banya Tanrı'nın Âşığı olur. Düz çöküp secdede kendinden geçerek saatler boyunca içinden dua eder ve böylece gündüz boyunca yaptığı zuhtı alıştırmalarının, alçakgönüllülüğün, vicdan denetiminin, çok tıız dındarlığın insanı çıkardığı doruk noktasına erişir.¹⁷

Yehuda ha-Levi (1080-1149) İbn Cebriol gibi hem şair, hem teologdur. *Harlanan Dinin Savunulması* adlı eserinde bir Müslüman fakih, bir Hristiyan, bir Yahudi âlim ve Hazar arın kralı arasındaki diyalogları kaleme alır. Tartışmaların sonunda kral Yahudiliği benimser. Gazâli gibi Yehuda ha-Levi de felsefenin geçerliliğine itiraz etmek için felsefi yöntemi kullanır. Dinse, kesinliğe akıl yoluyla değil, Yahudi halkının otullandırıldığı Tora vahiyiyle ulaşılır. İsrail'in seçilmesi kâinîlik ruhuyla doğrulanmıştır. Hiçbir püspereist filozof kâhın olmamıştır. Kâhınlıktaki atılım Yasa buyruklarına itaatle ve "Ulusların Kalbi" olan Kutsal Toprağın katsayıcı değeniyle ilişkilidir. Yehuda ha-Levi'nin mistik deneyiminde zuhtı hiçbir rol oynamaz.

287. Aristoteles ile Tora Arasında İbn Meymun— Rabi, hekim, filozof olan Musa İbn Meymun* (1135'te Kurtuba'da doğup 1204'te Kahire'de öldü) ortaçağ Yahudi düşüncesinin doruk noktasını temsil eder. Olağanüstü bir tubar gormuştur ve hâ âda görmektedir. ama onun çokyönü dehası ve eserlerinde görünür bir batınlık olmaması sonu gelmez tartışmalara yol açmıştır. ° İbn Meymun birçok önemli yorum

¹⁷ André Neher "La philosophie juive médiévale" s. 1021. Bahya büyük olasılıkla tasavvufîan etkilenmiştir ama manevi yaşamının ve tecrübesinin Yahudi niteliği kuşku götürmez. A. Neher'in de haklı olarak belirttiği gibi, Bahya Tora'da, Kumran metinlerinde ve Talmud'da bulguanan Yahudi Hasidî gelenegini saptar. "Zuh, dualar ve telekkülle geçirilen uykusuz geceler" kısacası "en evrensel, dinset deneyimi İsrail dininin öze liği ve uzlaştırmay, bölün" bir gelenek (a.g.y., s. 1022).

* İbranicede Moşe ben Maymon, Latince'de Moses Maimonides –yn.

¹⁸ Isadore Twersky'nin dediği gibi "bazılarını hevecalandırıp başkalarını öfkelendiren İbn Meymun'a karşı kayıtsız veya tepkisiz kalarak yok gibidir." O çokyönü ana uyumlu veya tam tersine b lınca veya b lıncı paradokslar ve çelişkilerle dolu gergin ve karmaşık bir kişilik olarak kabul edilmiştir. *A Maimonides Reader* s. XIV.

kitabının (en tanınmışları *Mişna Yorumları* {*Kitab us Šnâc*} ve *Mişne Tora*dır {*Tora'ya Yeniden Bakış*}) ve 1195'te Arapça kaleme aldığı meşhur felsefe incelemesi *Delâletü'l-Hâim*'in {Şaşırmışlar için Kılavuz İbranicede *More Nevuhim* yazandır. Günümüzde bile bazı Yahudi tarihçiler ve filozoflar Meymun düşüncesinin aşımaz bir ikilemin damgasını taşıdığı konusunda ıdır. Bir yandan yorumcu,uk ve yasacılık çalışmalarımda esinlendiğı ilkelere {*alaha* ilkelere}) diğer yandan *Delâletü'l-Hâim* de dille getirdiğı ve kaynağı nı Aristoteles'ten alan metafizik.¹⁹

Önce İbn Meymun'un "filozofların prensi"ne çok büyük bir sayğı duyduğunu ("İsrail'in peygamberlerinin ardından insan akının en yuce temsilci's") ve geleneksel Musevîlik ile Aristoteles düşüncesi arasında bir sentez olasılığını dışlamadığını belirtelim.²⁰ Ama İbn Meymun Tevrat ile Aristoteles felsefesi arasında kestirme yoldan bir uyum arayacağına, önce onları birbirinden ayırıp hem Tevrat deneyimini koruma hem de Gazâlî ve Yehuda ha-Levi'nin aksine onu felsefi deneyimden soyutlamama felsefi deneyimin kokten karşıtymış gib göstermeme" yolunu seçti. "İbn Meymun'da Tevrat ve felsefe birbirine bağlıdır, aynı köklerden çıkar, aynı doğruğa doğru yönelirler. Ama bu ortak yürüyüşte felsefe yol rolünü uslenirken, Tevrat bu yolda ilerleyen insanı yönlendirir".²¹

Gerçi felsefe İbn Meymun'a göre gözü pek ve yanlış anlaşıldığında tehlikeli bir disiplindir. Ancak ahlak, mükemmelleğe erişikten sonra (Yasaya uatle), aklını mükemmelleştirme çabasına girmek caizdir.²² Derinleştirilmiş metafizik öğrenimi cemaatin tüm üyeleri için zorunlu değildir, ama herkes Yasaya itaatın yanı sıra felsefi düşünceye de eğilmelidir. Entelektüel eğitim, manevî erdemlerden üstün bir erdemdir. Metafizikın özünü 13 önermede toparlayan İbn Meymun en azından bu asgari kuramsal bilginin müminlerin her biri tarafından düşünülüp özümsemesi gerektiğini savunur. Çünkü felsefi ürde bilginin öümden sonraki yaşamı güvence altına almanın gerekli koşulu olduğunu ileri sürer.²³

¹⁹ Yakın tarihli birkaç örnek için bkz. David Hartmann, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, s. 20 vd da Isaac Husak ve Leo Strauss'un görüşleri. Buna karşılık Hartmann, Meymun'un düşüncesindeki bütünlüğü göstermeye çalışır.

²⁰ Bu girişimde çapları kendisinin kadar geniş olmayan atı onculu dana vardır.

²¹ A. Neher, "La Philosophie juive medievale," s. 1028-1029.

²² İbn Meymun *Rehoer*'in *Mukaddime* bölümünde diğer önlemlerin yanı sıra bilgisiz okuyucuyu ilahîya sürüklemek için esenne blnç i olarak çelişkili açıklamalar da koyduğunu itiraf eder.

²³ *Delâletü'l-Hâim*, II, 51, 54. Krş. Vajda, *Introduction a la pensee juive du Moyen Age*, s. 145.

Tıpkı Philon ve Saadia gibi, İbn Meymun da Tevrat'taki tarihsel olayları ve terminolojiyi felsefi bir dile çevirmeye uğraşmıştır. Kelâm rûrâ bir hermönütü eleştirip reddetmekten sonra, Aristoteles'in yöntemini tanıyıp kullanır. Gerçi hiçbir kamı, Aristoteles'in ileri sürdüğü dünyanın ezelî ve ebedî varoluşunu Tevrat'ta açıklanan *hiçlikten* yaratılışla bağdaştırıamaz. Ama İbn Meymun'a göre, bu iki savın da ortak noktası çürütülemez deuller göstermemeleridir. Yahudî âlime göre, İekvin "hiçlikten yaratılış, bir gerçeklik olarak" beyan etmez. "Bunu çağırıştır, ama alegorik bir yorum Tevrat metnini, de Yunan savı yönünde yorumlayabilir. Demek ki bu tartışma ancak Tevrat inancının dışında kalan bir ölçüte dayanarak çözümlenebilir. Bu ölçüt, Tanrı'nın egemenliği, doğaya göre aşkın mîtelîğidir."⁴⁴

İbn Meymun, tüm dehasına karşın, Aristoteles'in ölümsüz devindirici güç-Tanrı'sının, Tevrat'ın gacı her şeye yeten, özgür ve yaratıcı Tanrı sıya özdeşliğini ispatlamayı başaramaz. Diğer yandan hakikat yalnızca ve yalnızca aklî yoluyla, başka bir deyişle Aristoteles felsefesi aracılığıyla keşfedilmelidir ve keşfedilebilir. İbn Meymun, Musa dışında gelen diğer peygamber vahiylerini reddeder, bunları naysal ürünü olarak kabul eder. Musa ya menî Tora benzersiz ve tüm zamanlar için geçerli bir anıttır. Muminlerin büyük çoğunluğu için Tora'yı öğrenmek ve buyruklarına uymak yeterli olacaktır.

İbn Meymun'un ahlaki anlayışı, Tevrat mirası ile Aristotelesç örnek arasında yaratılmış bir sentezdir, nitelikli entelektüel çabayı ve felsefi bilgiyi yüceltir. Onun Mesihçiliği tamamen dünyevîdir. "Erdemlerin kendiliğinden kullanımına yol açan bilgi edinimi üzerine kurulmuş bir insan sitesi."⁴⁵ İbn Meymun, bedenlerin dırılışı yerine metafizik bilgi yoluyla edinilen ölümsüzlüğe inanır. Bununla birlikte bazı yorumcular İbn Meymun'un "ölümsüz ilahiyat" adı verilebilecek özelliğine dikkat çekmiştir. "Tanrı ile insan arasında hiçbirlik ve uçurum vardır. Bu uçurum nasıl aşılabılır? Öncelikle hiçbirliğin kabulü yoluyla. Tanrı'ya yaklaşmanın ölümsüzlüğü, Tanrı'nın felsefi bakış açısı içinde kavranılamazlığı, insanın hiçbirliğe terk edilmesinin imgelerinden başka bir şey değildir. İnsan Tanrı'ya hiçbirliğin içinde ilerleyerek yaklaşır. Renber'in en dikkat çekici bölümlerinde, İbn Meymun nası her duanın ses-

Son tahlilde "ölümsüz" olan, dünyadaki hayat sırasında edinilen metafizik türde bilgiler toplamıdır. Bu anlayış, birçok batını geleneğe bağlanmaktadır.

⁴⁴ A. Neher *ag y*, s. 1031.

⁴⁵ A. Neher s. 1032. Ayrıca bkz. Hartmann, *Maimonides* s. 81 vd da çevrilmiş ve yorumlanmış metinler.

sız edilmesi ve her vecd halinin nasıl aşk gibi daha üstün bir şeye yönelmesi gerçeğini gösterir. Aşk yoluyla insanla Tanrı arasındaki uçurum o umutlu biçimde aşılabılır. Tanrı ile insan arasındaki karşılaşma sade içinden ve gerçekliğinden hiçbir şey yitirmeden, böyle gerçekleşir.⁶

Yunan Helenistik, Musevi ve Hristiyan filozofların –zaten az çok yücesel kalan– etkilerine karşın Yahudi felsefi düşüncesinin ne güçten ne de özgünlükten yana bir eksiklik duymadığını şimdiden belirtmekle yarar var. Aslında etkilenmeden çok, Yahudi düşüncelerle putperest antikağın İslamın ve Hristiyanlığın çeşitli felsefi sistemlerinin temsilcileri arasındaki sürekli bir diyalog söz konusudur. Bu diyalog muhatapların karşılıklı zenginleşmesi şeklinde yansımıştır. Yahudi mistisizminin tarihinde de benzer bir durumla karşılaşılır. § 288 vd. Nitekim Yahudi dinsel dehasının ayırt edici özeliği hem İevrat geleneğine bağlılık hem de birçok dış “etki” altında kalıp hâkimiyeti yine de onlara bırakmama yeteneğidir.

288 Yahudi Mistisizminin İlk Dışavurumları— Yahudi mistik deneyiminin zengin ve karmaşık bir yapısı vardır. Biraz sonra okuyacağınız çözümlemeleri erkenden özetleyip, bu mistik anlayışın birkaç özgül niteliğini şimdiden belirtmekle yarar var. Sabetai Sevi’nin (§ 291) başlattığı Mesihçi hareketin dışında hiçbir başka okul rabbânî gelenekle yaşanan az çok canı munferit gerginliklere karşın Raboânî Musevilikten ayrılmamıştır. En başından itibaren Yahudi mistisizminin ayırt edici niteliğini oluşturan bütünlük ise uzun süredir Yahudi dinsel mirasının bir parçasıydı.⁷ Aynı şekilde hemen her yerde fark edilen Gnostik unsurlar son tahlilde eski Yahudi Gnostisizminden türemiştir.⁸ En üstün mistik deneyimin, yani Tanrı ile birleşmenin daha çok istisnai bir durum olarak görüldüğüne de ekleyelim. Mistiğin amacı genelde Tanrıyı görmek, vecd içinde Onun görkemli seyrine dalmak ve Yaradılışın sırlarını anlamaktır.

Yahudi mistisizminin ilk aşamasının ayırt edici özeliği, esrime içinde lah-

⁶ A. Neher, *ag. y.* s. 1032. Ayrıca bkz. Hartmann, *ag. y.* s. 187 ve Twersky, *A Maimonide, Re-ader*, s. 83 vd. 432-433 vb. çevrilmiş metinler. Konumuz açısından İbn Meymun sonrası dönemden bazı filozofları alayabiliriz. Gersonides (Levi Ben Gersom 1288-1344), Hasdai Crescas (1340-1410), Yusef Albo (1370-1444) vb.

⁷ Krş. *Dinsel İnancılar ve Düşünceler Tanrı*, c. II, § 204.

⁸ Bazı örneklerde bu geleneksel Gnostik unsurlar ortaçağ Hristiyan zındıklık hareketleriyle doğrudan veya dolaylı karşılaşmalar sonucunda yeniden canlanırsa da şabılır.

Taht'a *Merkava*'ya yükselmektir. Daha MÖ 1. yüzyılda uygulanmış bu batını gele-
neğin uzantılarına MS X yüzyıla dek rastlanır.²⁹ Tanrı'nın şanının tezahür ettiği yer
olan Taht alemi Yahudi mistiği için Hristiyan Gnostiklerin ve Hermesçilerin
pleroma sına "tamlik") denk düşmektedir. Kısa ve birçok yeni anlaşılmasız metinler
"Ehalot ("Gökse. Saraylar") Kutapları" diye adlandırılır. Gori sahibinin yolculuğu
sırasında Şanı Taht'ın bulunduğu yedinci ve sonuncu ehal'e varıncaya dek geçtiği
salonları ve sarayları betimleyerek. Başlangıçta "Merkava ya yükseliş" diye adlandırıl-
an esnek yolculuk MS 500'e doğru bilinmeyen nedenlerden ötürü "Merhava ya .mış"
diye nitelenmiştir. Ama "mış" betimlemelerinde çelişkili bir biçimde yükseliş im-
geleri kullanılmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla, başından beri iyi örgütlenmiş ve gerek batını öğretileri-
nin gerekse yöntemlerinin sırlarını yalnızca müritlere açıklayan gizli topluluklar
söz konusudur. Müritler, ahlaki meziyetlerin dışında fizyonomi³⁰ ve el falı alanla-
rına giren bazı özelliklere de sahip olmak zorundaydı.³¹ Esnek yolculuğa 12 veya
40 gün süren çile alıştırmalarıyla hazırlanıyordu. perhiz, rituel ilahiler, ism zık-
rı, özel duruş (baş dizlerin arasında).

Ruhun gök katlarından geçerek yükselmesi ve karşılaştığı tehlikelerin II ve III
yüzyılların Gnostisizmiyle Hermesçiliğinin ortak izleklerinden olduğu biliniyor.
Gershom Scholem'in de yazdığı gibi *Merkava* mistiği Gnosis'in Yahudi dallarından
bırını oluşturmaktadır.³¹ Bununla birlikte Gnostiklerde yedi gezegen göğün, bekle-
yen Arkhon'ların yerini bu Yahudi Gnostisizmde göksel salonun giriş kapısının
sağında ve solunda bekleyen "bekçiler" alır. Her iki örnekte de ruhun parolayı bil-
mesi gerekir. İblisleri ve düşman melekleri uzak tutan gizli bir ism içeren sıhrılı
bir mühüredir bu. Yolculuk devam ettikçe tehlikeler iyice urkütücü boyutlar alır.
Son sınav ise tam bir bilmece gibidir. Talmud'a girdiği için korunabilmiş bir me-

²⁹ Scholem üç dönem ayırır eder. kadim kıyameci yazarların isimsiz gizli cemiyetleri bazı Mışna
üstatlarının Taht çevresinde yürüttükleri spekülasyonlar. geç Talmudcu ve Talmudculuk
sonrası çağlarda *Merkava* mistisizmi, kış. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 43, ayrıca bkz.
Jewish Mysticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, birçok yerde. En eski *Merkava*
betimlemesi Habeşçe *Hanok Kitabı*'nın 14 bölümünde bu unur.

³⁰ Fizyonomi. Yüz ve beden özelliklerine dayanarak kişinin ruhsal özelliklerini tanıma-yın.

³¹ Scholem, *Major Trends*, s. 48.

³¹ Kış. *Les origines de la Kabbale*, s. 36. Scholem "Talmudcu Gnostisizm"den, yani Halakacı ge-
leneğe bağlı kalmaya çalışan Yahudi Gnostisizm biçiminden de söz eder, kış. *Major Trends*, s.
65.

tın parçasında, "cennet"e girmeye niyetlenen üç rabiye seslenen Rabi Akiva şöyle der "Parlak mermer levhaların önüne gelince Su, su! demeyin, çünkü ağzına yaan alan kişi benim huzurumda kalmayacak" diye yazı mışır " Gerçekten de sarayı kaplayan mermer levhaların parlaklığı da,galanan bir su izlenimi uyandırmaktadır ¹²

Ruh, yücülük sıras.ında, yaratılışın sırlarına, melekler h.yerarşısına ve teurji uygulamalarına ilişkin vahiyler alır Gögün en üst katında ru'n Taht.ın önünde ayakta durup "Hezekiel peygamberin *Merkava* tahiında görmesine izin ver len 'insana benzer biri' umsalinde (1.26, tannısail,ğin musuk figürünü temaşa eder Ona 'beden ölçüsü', İbranicede Şıur Koma yani Tanrı'nın insanbıçımli hem İlk İnsan hem de Neşideler Neşidesi'nin aşığı gibi görünen bir temsili orada vahyedilmiştir. Ruha aynı zamanda azuvlarının musuk isimleri de açıklanır ¹³

Yahudiliğin görünmez Tanrı'sının, musuk bir figür şeklinde yaraulmuş izdüşümüyle karşı karşıyayız Bu figürde kıyamet kitaplarının ve Yahudi apokrif metinlerinin "Büyük İntişam" kavram. da açığa vurulmaktadır Ama Yaratıcı'nın bu imgesel temsili (kozmik pelerından yıldızlar ve felekier ışınlar halinde yayılır vb), "mutlak tektanrıci bir anlayış"tan hareketle gelişir "Yaratıcı Tanrı gerçek Tanrı'nın zıttı olarak konduğu zaman ortaya çıkan sapkın ve çatışkılı nitelğe onda hiç rastlanmaz." ¹⁴

Merkava'ya ilişkin yazıların yanı sıra ortaçağda Diasporanın tüm ülkelerinde birkaç sayfalık bir metnin yayıldığı ve meşhur olduğu görülür *Sefer Yetsira*, "Yaratılış Kitabı " Bu metnin kökeni ve yazılış tarihi bilinmemektedir (muhtemelen V veya VI yüzyıl Kısa ve ozlü bir kozmogoni ve kozmoloj. anlatımı içerir Yazar "Yunan kaynaklarından etkilendiğine kuşku olmayan düşüncelerini Yaratılış ve *Merkava* öğretisine ilişkin Talmud kökenli disiplinlerle uyum içine sokmaya çalışır ve bu girişim içinde, *Merkava*'ya dair anlayışların spekulatif eğilimli yeniden yorumlanışına rastlanız ilk kez." ¹⁵

¹² Scholem *Major Trends*, s. 52 vd Krş. a.g.y. dipnot 49, Helenistik külliyyattaki benzer imgelelere göndermeler

* Teurji (theurgy Grk. "ilahî eylem") Bir insan far. vasıtasıyla Tanrı'nın doğrudan ey. eminin özendirilmesi Tanrı karşıtı kuvvetlerden güç du.eyen kara büyüye tezat olarak teurji Tanrı'nın kudretinin araçları olan meleklerden veya azizlerden yardım alır Örneğin genel anlamda Şamanizm bir teurjidir -yn

¹³ Scholem *Les origines de la Kabbale* s. 29

¹⁴ A.g.y., s. 31

¹⁵ Scholem *Les origines de la Kabbale* s. 34 Yakın tarihli bir çeviri için bkz. Guly Casari., *Rabbi*

Birinci bölümde "Tanrı'nın dünyayı yaratmak için kullandığı Hikmetin (*Hohma* veya *Sofia*) 32 harika yolu." anlatılır [krş. § 200] Bunlar, kutsal alfabenin 22 harfi ve 10 ezel, sayısıdır (*sefirat* = *sefira*'lar). Birinci *sefira*, yaşayan Tanrı'nın solugudur (*rua*). *Rua*'dan İlk Hava çıkar, ondan da *Sefirot*'un üçüncüsü ve dördüncüsü olan *Su*, i.e. Ateş doğar. Tanrı 22 harfi İlk Havadan yaratmıştır, *Su* dan kozmik Kaos'u Ateş'ten de İhtişam Tahtı'nı ve meleklerin hiyerarşilerini yaratır. Son altı, *Sefirot* uzayın altı yönünü temsil eder.³⁶

Sefirot konusunda yapmış ve sayı mistisizminden de renkler taşıyan spekülasyon muhtemelen Yeni Pythagorasçı bir kökene sahiptir ama "Gök ve Yer'in yaratılmasını sağlayan harfler" in açıklaması Musevilikte bulunabilir.³⁷ "Dil mistisizmi üzerine kurulu ve astrolojik düşüncelerle ilişkisi hâlâ çok belirgin olan bu kozmogonik ve kozmolojik, harflerin ve sözcüklerin yaratıcı ve mucizevi gücü konusundaki büyü anlayışına uzanan doğrudan yollar açıldığı ortadadır."³⁸ *Sefer Yetzira*, kerametler yaratma amacıyla da kullanılmıştır. Kabalacıların cep kılavuzu olmuş ve Saadia dan Sabetay Donnolo'ya kadar, ortaçağın en büyük Yahudi düşünürlerince yorumlanmıştır.

Ortaçağ Yahudi dindarlığı "Almanya'nın dindar adamaları"ndan (*Hasidim Aşkenaz*) üç kişinin eseridir. Samuel oğlu Hasid Yehuda ve Worms lu Elezer. Hareket XII yüzyıl başında Almanya'da ortaya çıkmış ve yaratıcılık çağını 1150 ile 1250 arasında yaşamıştır. Kökleri *Merkava* ve *Sefer Yetzira* mistisizmi ne uzanmakla birlikte, Ren dindarlığı yeni ve özgün bir yaratımdır. Belli bir halk mitolojisine dönüş dikkatı çekse de Hasidiler kıyamete ilişkin spekülasyonları ve Mesih'in ne zaman geleceğine ilişkin hesaplamaları reddederler. Aynı şekilde Talmudcu alimlik veya sistemli teoloji de onları ilgilendirmez. Onların asıl tefekkür konusu tanrısal barlığın gizemidir ve yeni bir dindarlık anlayışını uygulamaya çalışırlar.³⁹ İspanyol Kabalacılar farklı olarak (krş. § 289) Hasid üstatlar halka seslenir. Hareketin başlıca eseri –*Sefer Hasidim*– özellikle menkıbeleri, şatahları ve kıssaları kullanır. Dinsel yaşam çile, dua ve Tanrı aşkına yoğunlaşır. Çünkü Tanrı korkusu en yüce tezahürü

Simeon bar Yochai, s. 41-48.

³⁶ Scholem, *Les origines de la Kabbale*, s. 35 vd. Ayrıca bkz. *Major Trends*, s. 76 vd.

³⁷ Scholem, *Les origines*, s. 37-38. Guy Casaril *Rabbi Simeon Bar Yochai*, türünde, belki bir Hristiyan Gnostisizmiyle var olan koşutluk üzerinde durmaktadır. a.g.y. s. 42.

³⁸ Scholem, *Les origines*, s. 40.

³⁹ Scholem, *Major Trends*, s. 91-92.

çinde O na duyulan aşk ve bağlılıkla özdeşleşir ⁴⁰

Hasidiler mukemmel bir ruh dinginliğine erişmeye uğraşırlar. Cemaatin diğer üyelerinin hakaret ve tehditlerini soğukkanlılıkla karşılarlar ⁴¹ İktidara göz koymazlar, bununla birlikte esrarengiz büyüye yeteneklere sahiptirler ⁴² Hasidilerin tövbe-leri cinsellik konusu dışında bazı Hristiyan etkilerini ele vermektedir. Çünkü b-ındığı gibi, Musevilik bu tür bir cinsel perhiz ve çileyi hiçbir zaman benimse-miştir. Diğer yandan güçlü bir panteist eğilim dikkat çeker. Tanrı insana ve dünya-ya, ruhun insana olduğundan daha yakındır ⁴³

Almanya Hasidileri sistemli bir teozofi geliştirmemişler. Bununla birlikte çeşitli kaynaklardan türetilmiş uç ana fikir ayırt edilebilir: 1) "Tanrısal İhtişam" (*Kavod*) anlayışı, 2) Tahtın yanında onu tutan bir "Kutsal" Kerubi düşüncesi, 3) İlahi kutsiyet ile celâlin gizemleri ve, insan tabiatının ve insanın Tanrı'ya doğru izlediği guzergâhın sırları ⁴⁴

289. Ortaçağ Kabalası— Yahudi bāt nı mistisizminin olağanüstü bir yaratımı da Kabala olmuştur. bu terim aşağı yukarı "gelenek" anlamına gelir ("almak, kabul et-mek" anlamına gelen K B L kökünden). Göreceğimiz gibi, bu yeni dinsel yaratım Musevilğe bağlı kalmakla birlikte, bir yandan kimi zaman zindıklık renkleri de içe-ren bir Gnostik mirası, diğer yandan da kozmik dinsel yapılarını ⁴⁵, yetersiz bir ifadeyle "panteizm" diye tanımlanmıştır) yeniden güncelleştiriyordu, bu durum bel-li bir Kabalaya inananlarla rabbânî otoriteler arasında aşılması zor gerilimlere yo-açtı kaçınılmaz olarak. Bu gerilime karşın, Kaba tanın dağılım ş durumdaki Yahud cemaatlerinin manevî direnişini güçlendirmeye doğrudan veya dolaylı olarak yar-

⁴⁰ Agy s. 95

⁴¹ Scholem bu dinginliği Kınıkların ve Stoacıların *ataraxia'sı* ile karşılaştırır, agy s. 96. Ayrıca krş. Halacın *avni* (§ 277)

⁴² Kendisini yaratan zanaatkar vece hâline girence canlanan Golem'den, bu büyüü *homuncu-lustan* ık kez Worms u Eliezer'in yazılarında söz edilir, krş. Scholem "The Idea of the Go-lem," s. 175 vd.

⁴³ Scholem, *Major Trends*, s. 107 vd. Muheme en Scioius Erigenos (IX. yüzy.) aracılığıyla gelen bir Yeni Platonculuk etresi söz konusudur. agy s. 109

⁴⁴ Scholem, agy, s. 10 vd. 118. Bu XII. yüzyıl Yahudi dünyamız ile XVIII. yüzyıla doğru Ukrayna ve Polonya da ortaya çıkacak Hasidî hareket arasında bir devamlılığın söz konusu olmadığını şimdiden belirtelim (krş. § 292)

⁴⁵ Özetle bkz. G. Scholem, "Kabbala and Myth," birçok yerde

din ettiğini şimdiden edileyim. Ayrıca Kabala, ıy, bilinmemesine ve bazı Hristiyan yazarlar tarafından çok yetersiz düzeyde anlaşılmasına karşın, Rönesans öncesinde ve sonrasında Batı Hristiyanlığının taşra, ılıktan kurtulması"nda rol oynadı, başka bir ifadeyle XIV ve XIX yüzyıllar arası Avrupasının düşünceler tarihinin bir parçası oldu

En eski Kabala incelemesi *Bahir* (*Sefer ha Bahir* = *Aydınlığın Kitabı*) denen bir kitapta bulunur. Tamamlanmamış parça parça aktarılmış ve birçok katmandan oluşan bu anlaşılması güç metin beceriksizce kaleme alınmıştır. *Bahir* XII yüzyılda Provence'ta, daha eski malzemelerden yararlanarak derlenmiştir, bu malzemelerin içinde, bazı Doğulu yazarların önemli bir batını metin olarak değerlendirdiği *Raza Rabba* ("Büyük Gizem") da vardır.⁴⁶ *Bahir* 'de geliştirilen öğretilerin Doğu'da daha doğrusu Gnostik kökenli olduğuna kuşku yoktur. Çeşitli Yahudi kaynaklarında eski Gnostik yazarların spekülasyonlarına rastlanır: eril ve dişil Fonlar *pleroma* ve Gnostiklerin çifte Sophia (Hikmet) kız ve eş) için kullandıklarına benzer terimlerle betimlenmiş Şehina, Ruhlar ağacı.⁴⁷

"Bununla birlikte Kabalanın, *Bahir*'in yazılışı biçiminde bilgilendirilmesiyle Katharosçu hareket arasında" olası bir ilişki sorunu "belirsizliğini korumaktadır. Bu ilişkinin kesin kanıtları eksiktir, ama böyle bir ihtimal de tamamen dışlanamaz. Düşünce tarihinde *Bahir* kitabı, ortaçağ Yahudiliğinde başka hiçbir örneğine rastlanmayan arkaik bir simgeciğin, belki de bilimsel, ama her ne olursa olsun olgular tarafından eksiksiz desteklenen gerçekte, dönüştürücü temsil eder. *Bahir* kitabının yayımıyla birlikte bir Yahudi mistik düşünce biçimi Yahudiliğin rabbani ve felsefi ifade etmeyle rekabete ve kaçınılmaz olarak tartışmaya girer."⁴⁸

Provence Kabalacıları, kuramlarını esas olarak *Bahir* temelinde geliştirirler. Doğu kökenli eski Gnostik geleneği başka bir manevi evrenden, özellikle de ortaçağ Yeni Platonculuğundan aldıkları unsurlarla tamamlarlar. "Kabalanın gün yüzüne çıktığı biçim bu iki geleneği de içerir, vurgu kân birime, kân diğer ne yapılmıştır. Kabala, İspanya ya bu görünüm, daha doğrusu ikili görünüm içinde nakledilecektir."⁴⁹

Vecd mistik bir teknik olarak taşıdığı itibara karşın önemli bir rol oynamaz ve

⁴⁶ Kış. Scholem, *Major Trends*, s. 75, *Origines de la Kabbale*, s. 66 vd.

⁴⁷ Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, s. 78-107, 164-194 vb.

⁴⁸ Agy, s. 211.

⁴⁹ Agy, s. 384-385. Barcelona ile Pireneler arasında bulunan küçük Katalan kent, Gerona'nın Kabalacıları hakkında bkz. Scholem'in geniş kapsamlı incelemesi, Agy, s. 388-500.

o çok geniş Kabala kütüphanesi içinde kısaca vecd deneyimlerine az sayıda gönderme bulunur *unio mystica* mistik birleşme) konusundaki göndermeler ise yok denecek kadar azdır Tanrı ile birleşme *devekut*⁵⁰ "yapışma," "Tanrı ile birleşmiş olmak" anlamıyla ifade edilir bu vecdi de aşan bir lütf hahdır Vecde en büyük değeri veren yazarın nıye en az okunan yazar oduğu da böylece açıklanmış olmaktadır Bu yazar, 1240'ta Zaragoza'da doğan ve Yakındoğu, Yunanistan ve İtalya'da uzun süre yolculuk eden Abraham Abulafia'dır Çok sayıda eseri özellikle fazla kişisel nitelikleri nedeniyle rabiler arasında yeterli ilgi görmemiştir

Abulafia Tanrı'nın isimleri çevresinde İbrani alfabesinin harflerinin birleştirilmesi ilmini uygulayarak, bir tefekkür tekniği geliştirir Ruhun madde zincirlerinden kurtulmasını sağlayan manevi çalışmaya açıklık getirmek için, kesilmesi değil çözülmesi gereken düğüm imgesini kullanır Abulafia Yoga türünde bazı uygulamalara da başvurur soluma ritmi, özel beden duruşları, farklı ezberden okuma biçimleri, vb.⁵¹ Munt harflerini yan yana getirilmesi ve yerlerinin değiştirilmesi yöntemlerini kullanarak, mistik vecde ve kanınlık görüşüne ulaşmayı başanır Ama onun esirilmesi bir kendinden geçme hali değildir, Abulafia bu hali vaküden erken sağlanan kartuluş diye betimler Nitekim vecd sırasında muridin içine doğmuştu bir ışık dolar⁵² "Abulafia'nın vecd adını verdiği olgu, İbn Meymun ve ortaçağ Yahudi düşüncesinin kastettiği anlamda *hahinlik* görüşüdür, insan aklının Tanrı ile geçici birleşmesi ve kişinin ruhuna filozofların faal aklının akması"⁵³

Abulafia'nın ölümünden sonra kazanabileceği itibar ve nüfuzu büyük olasılıkla 1275'ten kısa süre sonra İspanya'da çıkan *Sefer ha-Zohar*, (*İhtişamin Kitabı*) engelledi Bu dev eser Mantova'da Aramca nüshası yaklaşık 1000 sayıydı) Kabala tarihinde eşine rastlanmayan bir başarı elde etti Yasa ya uygun bir kitap diye kabul edilen tek metin olarak yüzyıllarca Tevrat ve Talmud'un yanında kendine yer buldu Apokrif metinlerin tarzında yazılmış *Zohar*, meşhur Rab. Şimon Bar Yohay'ın (II. yüzyıl)

⁵⁰ Bkz. G. Scholem "Devekuth or Communion with God." birçok yerde

⁵¹ Krş. Scholem, *Major Trends*, s. 139

⁵² Scholem, böyle bir deneyimin Filistin'deki adı bilinmeyen bir tilmiz tarafından 1295'te kaleme alınmış çok gelişkin bir beşinlemenin çevirisi *ag. y.* s. 143-155

⁵³ Guy Casaril *Rabbi Simeon Bar Yohai et la cabale* s. 72 "Abulafia'nın neredeyse zindudük denebileceği özgünlüğü, kehanet görüşüyle bu görüş geleneğe göre her zaman Tanrıya bağlıdır) *devekut* a, yani yalnızca insanın iradesi ve insanın duyduğu aşk aracılığıyla Tanrıya katılmayı özdeşleştirmesidir böylelikle her dindar ve içten müminin kehanet görüşünü bilinci olarak hazırlayıp yaratabileceğini neti sürmüş olmaktadır" (*ag. y.*)

dostları ve öğrencileriyle yaptığı teolojik ve didaktik tartışmalardan oluşmaktadır. Bilginler *Zohar*'ı uzun süre çeşitli kökenlerden gelen bazı anı Rabı Şimon'a dek uzanan metinlerin bir derlemesi olarak kabul ettiler. Ama Gershom Scholem bu "mistik roman"ın yazarının İspanyol Kabbacı León'u Moşe olduğunu gösterdi.⁵⁴

Scholem'e göre *Zohar* Yahudi teozofisini, yani başlıca amacı tanrısallığın gizemli eserlerinin öğrenilmesi ve betimlenmesi olan mistik bir öğretiyi temsil etmektedir. Gizli Tanrı niteliklerden ve vasıflardan yoksundur, *Zohar* ve Kabbacılar ona *En Sof*, yani Sonsuz adını verirler. Ama gizli Tanrı evrenin her yerinde etkin olduğuna göre, bazı vasıflar taşır ve bunlar da tanrısal tabiatın bazı yönlerini temsil eder. Kabbacılar göre Tanrı'nın on temel vasfı vardır bunlar aynı zamanda tanrısal yaşamın içinde dolaşıma girdiği on düzey, oluştururlar. Bu on *Sefirot*'ün adları tanrısal tezahürün farklı biçimlerin, yansıtır.⁵⁵ *Sefirot*'ün tamamı Tanrı'nın yaşamının "birleşik evren"ini oluşturur ve bir ağaç (Tanrı'nın mistik ağacı) veya bir insan (*Adam Kadmon* Ezeli İnsan) biçiminde tasavvur edilirler. Bu organik simgeciğin yanı sıra, *Zohar* kelime simgeciğini, Tanrı'nın Kendisine verdiği isimleri de kullanır.

Yaratılış Tanrı'da gerçekleşir, bu, dinlenme halinden kozmogonye ve kendini işleye geçen gizli, *En Sof*'ün hareketidir. Bu fiil, sözle anlatılamaz bir tamlık olan *En Sof*'ü mistik "hiçliğe" dönüştürür ve *Sefirot* bu hiçlikten sudur eder. *Zohar* da Hiçlik'ten Varlığa dönüşüm ezeli nokta simgesiyle ifade edilir.⁵⁶ Bir bölümde (I. 240 c) Yaratılış'ın iki düzlemde "bir üst ve bir alt düzlem"de yani hem *Sefirot* dünyasında hem de gözle görünür dünyada gerçekleştiği belirtilir. Tanrı'nın zatının tecellisi ve *Sefirot* yaşamında yayılması bir teogoni oluşurur. "Teogoni ve kozmogoni Yaratılış'ın iki ayrı fiilini değil, aynı fiilin iki ayrı yönünü temsil eder."⁵⁷ Başlangıçta her şey büyük bir Bütün oluşturuyor ve Yaratıcı'nın yaşamının nabızı yaratıklarının yaşamında atıyordu. Ancak düşüşten sonra, Tanrı "aşkın" bir hale geldi.⁵⁸

⁵⁴ Krş. *Major Trends*, s. 157-204.

⁵⁵ Tanrı'nın "hikmeti" (*Hohma*) Tanrı'nın "aklı" (*Bina*) Tanrı'nın "aşkı" veya "ısrarı" (*Hesed*) vb. Onuncu *Sefira*, Tanrı'nın "Melekutu," *Malkhut*'tur. *Zohar*'da genellikle İsrail cemaatının mistik körneği veya *Shekina* olarak betimlenmiştir. Krş. Scholem, *Major Trends*, s. 212-213. *Sefer Yetsira*daki *Sefirot* hakkında bkz. daha yukarıda s. 190.

⁵⁶ Tanrı'nın "hikmeti," (*Hohma*) ile özdeşleştirilmiştir. Üçüncü *Sefira*'da "nokta" "saray" veya "yapı" olur. Bu da dünyanın yaratılışına işaret eder. Bu *Sefira*'nın adı olan *Bina*, sadece "aklı" değil, "farklılaşma"yı da ifade eder, Krş. Scholem, *Major Trends*, s. 219 vd.

⁵⁷ Scholem, *ag y*, s. 223. Bu öğreti esas olarak Leónlu Moşe tarafından geliştirilmiş tir.

⁵⁸ Scholem, s. 224. Bu düşünce daha önce "İlkeller"de de bugulanmıştır. Krş. Elhade *Mythes*,

Kabalacıların en anlamlı icatlarından biri Tanrı'nın Şehina ile birleşmesi düşüncesidir. Bu kutsal evlilik Tanrı'nın gerçek birliğini oluşturur. *Zohar*'a göre, başlangıçta birleşme kalıcı ve kesintisizdir. Ama Âdem'in günahı kutsal evliliğin durmasına ve bunun sonucu olarak da "Şehina'nın sürgün edilmesi"ne yol açar. Ancak kefaretilerle ödeyerek kurtulma eylemiyle başlangıçtaki âhenk yeniden kurulunca "Tanrı bir ve adı bir olacaktır."⁵⁹

Daha önce de söylediğimiz gibi, Kabala kozmik türde dinsellik ile ilişkili birçok düşünce ve miti yeniden Yahudiliğin içine sokar. Talmud'un buyurduğu ritüeller ve çalışma araçlığıyla yaşamın kutsanmasına, Kabalacılar doğanın ve insanın mitolojik açıdan yeniden değer kazanmasını, mistik deneyimin önemini ve hatta bazı Gnostik kökenli izlekleri eklerler. Bu "açılma" olayında ve bu yeniden değer yükleme çabasında, Eski Ahit ile Talmud'un kozmik dinsellik ile Gnostisizmle ve mistisizmle bir arada varıldığı bir dinsel evren özlemi sezilmektedir. İtalyan Rönesansı'nın bazı Hermesçi filozoflarının "evrenselci" idealinde de benzer bir görüngenlik dikkat çekmektedir.

290. Yitshak Luria ve Yeni Kabala Yahudilerin 1492'de İspanya'dan sürülmesi'nin sonuçlarından biri Kabala'nın geçirdiği dönüşüm oldu. Batı'na bir öğretilirken, bir halk öğretisi haline aldı. 1492 felaketine gelinceye dek Kabalacılar ılgılarını Kurtuluş'tan çok Yaradılış üzerine odaklamışlardı. Dünyanın ve insanın tarihini bilen, ilk baştaki mukemmel hale geri dönebilirdi.⁶⁰ Ama sürgünden sonra, Mesihçilik patlosu'na yeni Kabala'yı ısıtıla etti, "başlangıç" ve "son" birbirine bağlandı. Felaket kefaretilerle ödeyerek kurtulmayı sağlayan bir değer kazandı. Felaket Mesihçi çağın doğum sancılarını ifade ediyordu (krş. 8. 203). O andan başlayarak yaşam, Sürgün'de hayat

rêves et mysteres, s. 80 vd.

⁵⁹ Scholem, *ag y*, s. 232. Scholem'in belirttiği gibi (s. 235), Kabalacılar cinselliğin gizemini, bizzat Tanrı'da keşfetmeyi denemişlerdir. *Zohar*'ın bir diğer özgün yanı kötü, uğun Tanrı'nın tezahürlerinden –veya *Sefirah*larından– biri olarak yorumlanmasıdır (Scholem, s. 237 vd.) da, Jakob Boehme'nin anlayışıyla koşut, ağı dikkat çekmek edir. Rihların göç etmes düşüncesi ise –Gnostik kökenli düşünce–, ilk olarak *Bahir* kitabında bulgulanmaktadır (*ag y*, s. 241 vd.) ama XVI yüzyılda yeni Safed Kabala'sının kazanacağı başarıyla birlikte tuta up yaygınlaşacaktır, krş. Scholem, "The Messianic Idea in Kabbalism," s. 46 vd.

⁶⁰ Scholem, *Major Trends*, s. 244 vd. Bununla birlikte 1492'den çok önce de bazı Kabalacıların o felaket yılını Kurtuluş yılı olarak ilan ettiklerini de belirtelim. İspanya'dan sürülüş Kurtuluşu hem kurtulmak hem de felaket anlamına geldiğin açığa çıkardı, *ag y*, s. 246.

şeklinde anlaşıldı ve Sürğunün eziyetleri Tanrı ve insanlar üzerine bazı gözü pek kuramlarla açıklandı

Yeni Kabalaya göre, ölüm, tövbe ve yeniden doğuş insanı Tanrıyla mutlu bir birleşmeye doğru yükseltebilecek uç büyük olaydı. İnsanlık yalnızca kendisi çürüyüp yozlaştığı için değil, dünya da bozulduğu için tehdit altındaydı bu bozulmaya yol açan yaratılış sırasında "özne"nin "nesne"den ayrılmasına neden olan ilk çatlağı. Kabalacıların propagandası ölüm ve yeniden doğuş (yeniden bedenlenme veya tövbenin ardından elde edilen manevi bir yeniden doğuş olarak yorumlanmaktadır) üzerinde durarak –yeni Mesihçilik de bu propaganda aracılığıyla kendine yol açmaya çalışıyordu– halk arasında çok rağbet görmeye başladı.⁶¹

İspanya'dan sürüldükten yaklaşık kırk yıl sonra Celile'nin Safed kenti yeni Kabanın merkezi oldu. Ama bu tarihten önce de, Safed önemli bir manevi merkez olarak un yapılmıştı. En meşhur ustaların arasında rabbânî, ortodoksluğun en önemli incelemesini (Şulhan Aruh İyî Kurulmuş Safra) ile birlikte, tuhaf ve heyecan verici bir Günce (Maggid Meşarim, Doğruluk Vaziri) de kaleme alan Yosef Karo'nun (1488-1575) adını saymamız gerek. Bu günceye, ilahî güçlerin habercisi meleği olan bir maggid'in kendisine esinlediği vecd deneyimlerini kaydetmişti. Karo örneği çok öğreticidir. Rabbânî alimliği (alaha) ve Kabalacı türde mistik deneyim, bütünleştirmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Nitekim Karo Kabalada, vecd hâline ulaşmanın, dolayısıyla maggid'in varlığını sağlamanın hem kuramsal temellerini hem de uygulama yöntemini buluyordu.⁶²

Safed'de üstün gelen yeni Kabanın en meşhur ustaları ise Moşe ben Yakov Kordova (1522-1570) ve Yitshak Luria'ydı. Güçlü ve sistemli bir düşünür olan Kordova Kabala ve asıl önemlisi Zohar hakkında kişisel bir yorum geliştirdi ve geride hatırı sayılır bir kulliyat bıraktı. 1572'de 38 yaşında ölen Luria ise arkasında hiçbir yazı bırakmadı. Onun sistemi öğrencilerinin notları ve kitapları, özellikle de Hayim Vital'in (1543-1620) yapıtı çok kalın bir inceleme aracılığıyla bilinmektedir. Tüm tanıklıklara göre, Yitshak Luria çok zengin ve olağanüstü çeşitli bir vecd

⁶¹ Sürğünde yaşanan dehşet verici olaylar metempsikoz öğretisiyle yeni değerler yüklendiler. Ruhun başına gelebilecek en trajik son, yeniden bedenlenmeyi veya cehenneme kabulü dışlayan bir hal olan, "çıplak bırakılma" ya da "bir kenara atılma"ydı, bkş. Scholem, *ag.y.*, s. 250.

⁶² Bkş. R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, s. 165 vd. *Maggid* hakkında, bkş. *ag.y.*, s. 257 vd. Ayrıca bkş. IV bölüm ("Spiritual Life in Sixteenth-Century Safed: Mystical and Magical Contemplation")

deneyimi olan bir görü sahibiydi. Teolojisi *İsmitsum* öğretisine dayanıyordu. Bu terim başlangıçta “yoğunlaşma” veya “büzülme” anlamına geliyordu, ama Kabalacılar onu “geri çekilme” anlamında kullanıyorlardı. Luna ya göre, evrenin var olması Tanrı'nın “büzülmesi” süreci sonucunda mümkün olmuştu, çünkü eğer Tanrı her yerde olsa, bir dünya var olabilir miydi? “Hiçlik olmasa, Tanrı dünyayı nasıl *ex nihilo* yaratabilirdi?” O halde “Tanrı Kendi içindeki, deyim yerindeyse, bir bölgeyi bir tur mistik mekânı terk ederek dünyaya bir yer açmak zorunda kaldı yaratış ve tecelli eylemine dönme için buradan geri çekildi”⁶³ Dolayısıyla Sonsuz Varlığın (*En Sof*) ilk eylemi *dışarıdan* bir hareket değil, Kendi içinde bir geri çekilme davranışı oldu. Gershom Scholem'in de belirttiği gibi (s. 261), *İsmitsum* Sürgun'un en derin anlamlı simgesidir. Tanrı'nın Kendi içindeki Sürgun'u olarak kabul edilebilir. Tanrı ancak ikinci hareketinde bir ışık huzmesi gönderir ve yaratıcı tecellisini sergilemeye başlar.⁶⁴

“Büzülme”den önce Tanrı da yalnızca aşk ve ihsan vasıfları değil, Kabalacıların *Da*, “Yargı” adını verdikleri tanrısal ciddiyet vasfı da bulunuyordu. Bununla birlikte *İsmitsum*'ün ardından *Da* aşikâr ve tanımlanabilir bir hal alır, çünkü *İsmitsum* yalnızca bir yadsıma ve sınırlama eylemi değil, aynı zamanda bir “Yargı” anlamına gelmektedir. Yaratılış sürecinde iki eğilim ayırt edilir: *med* ve *cezur* (Kabaacı söz dağarında “çıkış”) Tıpkı insan organizması gibi yaratılış dev bir tanrısal soğuk alma ve verme sistemi oluşturur. *Zohar* geleneğini izleyen Luna, kozmogonik eylemin Tanrı'da gerçekleştiğini kabul eder, nitekim tanrısal ışığın bir parçası *İsmitsum*'ün yaratığı ilk mekânda kalır.⁶⁵

Bu öğretiyi, aynı oranda derin ve gözü pek iki anlayışa tamamlanır: “Vazoların Parçalanması” (*Şevirat ha-Kelim*) ve bir kusurun giderilmesini veya “onarıp eski haline getirme”yi ifade eden bir terim olan *Tikkun*. *En Sof*'ün gözlemlerinden sürekli olarak sudur eden ışıklar *Sefira* ya karşılık gelen “vazolar” a giriyor ve orada saklanıyorlardı. Ama sıra son altı *Sefirot*'a gelince, tanrısal ışık bir kerede fışkırdı ve “vazolar” paramparça oldu. Luna bir yandan *Sefirot* ışıklarının “kabuklar”la (*halu-*

⁶³ Scholem, *Major Trends*, s. 261

⁶⁴ Jacob Emden'e göre aktaran Scholem a.g.y., s. 262), bu *İsmitsum* paradoksu *ex nihilo* yaratılış düşüncesini açıklamak için yapılmış tek ciddi girişimdir. Üstelik *İsmitsum* anlayışı Kabalayı özellikle Rönesans'tan itibaren etkilemeye başlayan panteist eğilimleri de dardarmıştı.

⁶⁵ Basudes'in sistemini hatırlatan bir düşünce, Scholem a.g.y. s. 264. Kıs. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* c. II § 229

por), yani “büyük uçurumun dibinde yatan” kötülük güçleriyle karışmasını ve diğer yandan da Kötülüğe ayrı b.r kendilik vermek için “kabuklar”ı eleyerek *Sefirot* öğelerini arındırma gereğini böye açıklar ⁶⁶

Tikkun’a gelince ideal düzenin “esk. haline getirilmesi,” başlangıçtaki Bütünün yeniden birleşmesi, insan varoluşunun gızlı nedefi başka bir deyişle Selamet’tir Scholem’in de yazdığı g.bı, “Luria’nın Kabalasının bu bölümleri insanbıç.mcı düşünçesinin Yahudi mistisizmi tarihinde kazandığı en büyük zafarı temsil eder”⁶⁷ Gerçekten de insan bir *mikrokozmos*, yaşayan Tanrı da b.r *makrokozmos* olarak tahayyül edilir Luria bir anlamda, Kendisini doğuran Tanrı miti noktasına varmıştır ⁶⁸ Bunun da ötesinde nihai onarım sürecinde insan da rol oynar, Tanrı’nın gök-sel kralığında tahtına oturtulması ışıını insan tamamlar Simgesel olarak Tanrı kışığı’nı ortaya çıkışı diye sanulan *Tikkun*, Tarih’in sürecine denk düşer Mesih’in ortaya çıkışı *Tikkun*’un sona ermesidir ⁶⁹ Mistik unsurla Mesihçi unsur kaynaşmıştır

İnsanın görevinin başarılamasını Luria ve Safed Kabalacıları -özellikle de Hayim Vital- metempsikoz, *Gilgul* öğretisi ile ilişkilendirdiler Bu da Evrende insanın rolüne verilen önemi vurgular Her ruh manevi onarım vakti gelinceye dek bireyselliğini korur Buyrukları yerine getiren ruhların her biri evrensel onarım gerçekleştiğinde Âdem’in içinde bütünleşmeyi kendine ayırmış kutsanmış yerde bekler Kısa cası dünyanın gerçek tarihi ruhların göçeriminin ve aralarındaki ilişkilerin tarihidir Metempsikoz (tenasuhı) (*Gilgul*), onarım sürecinin, *Tikkun*’un içindeki bir âmi oluşturur Bu süreç bazı dinsel eylemlerle (ritüel tövbe, tefekkür, dua) kısıtlanabilir ⁷⁰ 1550’den sonra *Gilgul* anlayışının Yahudilerin dinsel folklorunun ve halk inançlarının bütünleyici bir parçası haline geldiğini belirtmekte de yarar var

“Luria Kabalası Musevîlik içinde ağırlığı istisnasız tüm Yahudi çevrelerinde ve diaspora ülkelerinde hissedilen son dinsel hareket oldu Rabbani Musevîlik tarihinde Yahudi halkının bütünü için ortak bir dinsel gerçeklik dünyasını dile getiren son hareketi bu Yahudi tarihi felsefecisi açısından boyve bir sonuç elde eden öğre

⁶⁶ Scholem bu öğretimin Gnostik ve özellikle de Maniheizmin telgini (dünyaya saçılan ışıık parçacıkları) vurgular s. 267 vd, 280 Krş. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II § 252-253

⁶⁷ G. Scholem, *Major Trends*, s. 268

⁶⁸ Luria için *En Sof*’un fazla bir dinsel önemi yoktur krş. Scholem, s. 27.

⁶⁹ Agy., s. 274

⁷⁰ Agy., s. 281 vd. Mistik dua gücü ü bir kurtuluş aracı olarak öne çıkar mistik dua öğretisi ve uygulaması Luria Kabalasının baını kısmını oluşturur agy. s. 276-278

nının Gnostisizmle derinden akrabalığı olması şaşırtıcı gelebilir, ama tarihin diyalektığı böyle işlemştir.⁷¹

Yeni Kabalanın kazandığı hatırı sayılır başarının Yahudi dinsel yaratıcılığına özgü niteliği bir kez daha yansıttığını eklemek gerek. Rabbânî Yahudiliğin temel yapılarını yitirmeden yabancı, kokenli unsurları kendi bünyesine katarak yenilenme yeteneği, üstelik yeni Kabalada batını turde birçok anlayış erginlenmemişlere de açık hale getirilmişti ve kimi zaman halk arasında da yaygınlaşırlar (metempsikoz içim olduğu gibi)

291 Dönme Kurtarıcı— 1665'te İzmir'de kısa sürede başarısızlığa uğrasa da görkemli bir Mesihçi hareket patlak verdi. Sabetay Sevi (1626-1676) kendinden geçmiş bir kalabalığın karşısında İsrail'in Mesih'i olduğunu ilan etti. Zaten bir saredir onun ilanı kişiliği ve görevi hakkında söylentiler dolanıyordu, ama Sabetay Sevi'nin Mesih olarak kabul edilmesini sağlayan "mürîd" Gazzel Natan (1644-1680) oldu. Aslında Sabetay düzenli aralıklarla aşın keder, ardından da büyük sevinç nobetlerine yakalanıyordu. Aydınlanmış bir kişinin Gazzeli Natan'ın "herkese ruhunun gizlerini gösterdiğini" öğrenince iyileşme umuduyla onun yanına gitti. Anlaşıldığı kadarıyla ona veda hatı içindeyken "goren" Natan, gerçekten Mesih olduğuna onu ikna etmeyi başardı. Hareketin teolojisini düzenleyen ve yayılmasını sağlayan da yine bu olağanüstü yetenekli "mürîd" oldu. Sabetay'a gelince o hiçbir şey yazmadı ve kendisine mal edilmiş hiçbir özgün mesaj, hiçbir unutulmaz söz yoktur.

Mesih'in geldiği haberi Yahudi dünyasının her yerinde benzersiz bir coşkuya yol açtı. Sabetay, Mesih olduğunu ilan ettikten altı ay sonra belki Müslümanları da kendine çekmek için İstanbul'a yöneldi. Ama Mustafa Paşa tarafından tutuklanıp hapse atıldı (6 Şubat 1666). Şehit edilmekten kurtulmak için Sabetay Musevîlikten vazgeçip, İslamı kabul etti.⁷² Ama ne "Mesih"i bu dönemliği ne de onbir yıl sonra ölümü başlattığı dinsel hareketi durdurabildi.⁷³

Sabetaycılık, ortaçağdan beri Musevîlikte görülen ilk ciddi sapma, ortodoks Yahudiliğin dağılmasına yol açan ilk mistik düşüncedir. Bu sapkın akım son tahlilde bir tür dinsel anarşiyi teşvik etti. Başlangıçta dönme Mesih için yapılan propaganda

⁷¹ A.g.y., s. 285-286

⁷² Bkz. G. Scholem, *Major Trends*, s. 286-324 ve özellikle aynı yazar *Sabbatai Sevi the Mystical Messiah* s. 103-460

⁷³ Bkz. Scholem *Sabbatai Sevi* s. 461-929

açıkça devam etti. Ancak daha sonraları "Sabetay Sevinin murdarlık feleklerinden mazaffer geri dönüşü" beklenirken propaganda gızlı bir hale dönüşü.

Yahudi dışıyansı açısından iğrenç bir kufur olan, Dönme Kurtarıcının şanlı şe refle donatılması g zemlerin en derin ve en paradoksalı olarak yüceltildi. Dana 1667'de Gazzeli Natan "Sabetay n uhaf davranışlarının onun Mesihlik görevinin gerçekliğini ispat" olduğuna ileri sürüyordu. Çünkü "o Kurtarıcı o.masaydı, bu sapmalar asla başına gelmezdi." Gerçek Gunahtan Kurtuluş eylemleri en büyük skandallara yo. açanlardır.⁷⁴ Sabetaycı teolog Kardozoya (ö. 1706) göre, yalnızca Mesih'in ruhu böyle bir fedakârlığı yanı uçurumun en dibine imneyi kaldıracak kadar güçlü olabilir.⁷⁵ Görevini yerine getirmek (Kötülük güçlerinin tutsağı olan son tansal kıvılcımları kurtarmak) için Mesih eylemleriyle kendini mahkûm etmelidir. İşte bu nedenle Tevrat'ın gele irksel değerlerinin artık hukmu kalmamıştır.⁷⁶

Sabetaycılar arasında iki eğilim ayrı edilmektedir. ilimliler ve köktenciler. ilimliler Mesih'in gerçekliğinden kuşku duymuyorlardı, çünkü Tanrı nalkını böy e sine hoyrat bir biçimde aldatamazdı, ama Dönme Mesih'in gerçekleştirdiği mistik paradoks izlenmesi gereken bir örnek oluşturmuyordu. Köktencililer farklı düşünüyordu. Tıpkı Mesih gibi, mümin de cehenneme immeliydi çünkü Kötülüğe karşı kötülükle savaşılmalıydı. Bir anlamda Kötü üğün kurtarıcı değeri veya işlevi ilan ediliyordu. Köktenci eğilimdeki bazı Sabetaycılara göre görünarde kırılı ve kötü olan her eylem azalılık ruhuyla temas kurulmasını sağ ar. Başkalarına göre Âdem'in günah, artık hükümsüz olduğundan kötülük yapan Tanrı'nın gözünde erdemlidir. Toprağa gömülen tohum gibi Tevrat da meyve verebilmek, özellikle de Mesih'in zaferini sağlamak için çürümelidir. O halde her şey hatta cinsel ahıksızlık bile mubahtır.⁷⁷ En kötücül Sabetaycı olan Jakob Frank (ö. 1791) Scholem'in *nihilizm mistisizmi* diye nitelendirdiği noktaya ulaşır. Bazı müritleri devrimci, turde çeşitli siyasal etkinliklerle nihilizmlerini göstermişlerdir.

Scholem'in gözlemine göre, Kabala tarihinde yeni düşüncelerin ve yorumların

⁷⁴ Krş. *Major Trends*, s. 314, *Sabbatai Sevi* s. 800 vd.

⁷⁵ Aktaran Scholem, *Major Trends*, s. 310, ayrıca bkz. *Sabbatai Sevi*, s. 614 vd. Gazzeli Natan Mesih'in ruhunun en başından beri büyük uçurumda tutsak olduğunu savunuyordu. *Major Trends*, s. 297-298. Bu düşünce Gnostik yapıdadır, özellikle Ophites'lerde bu gulanmaktadır, ama tohumlarına *Zohar* ve Luracı metinlerde rastlanmaktadır (a.g.y.).

⁷⁶ Abraham Faer'ze göre Yasa'ya sadık katanlar günahkârlardır. *Major Trends* s. 212.

⁷⁷ A.g.y., s. 316. 1700-1760 yıllarında, Karpokratesçilerinin benzeyen orji uygulamalarına rastlanmaktadır.

ortaya çıkışına Tanrı'nın sonuna yaklaştığı ve Surgun dönemi boyunca golgede kalmış en derin Tanrısallık gizemlerinin Yeni Çağ'ın eşliğinde gerçek anlamlarını gözler önüne sererekten konusundaki kesin kanı eşlik eder⁷⁸

292. Hasıdılık— Son mistik hareket olan Hasıdılığın, Dönme Mesih'in çok derin bir nüfuz sahibi olduğu Podolya ve Volinya'da ortaya çıkması bir çarşkı gibi görünebilir. Büyük olasılıkla hareketin kurucusu olan Rabi Israel Baa Şem Tov (İyi Namlı Efend.)'ımlı bir Sabetaycılığa uzak değildi⁷⁹. Ama Sabetaycılığın Mesihçi unsurlarını etkisiz hale getirdiği gibi geleneksel Kabalan'ın aydın edici özel ığı'nı o uşturan gizli erginleyici tarikat seçkinliğinden de vazgeçti. "Beş" (1700'e doğru-1760) Kabalacıların manevî keşiflerini kalabalıkların da anlayabileceği bir hale sokmaya uğraştı. Kabalan'ın bu şekilde halka yayılması —bu girişimi daha önce Yitshak Luria başlatmıştı— mistikliğe toplumsal bir işlev de sağlıyordu.

Girişim nanılmaz ve kalıcı bir başarı kazandı. Baal Şem Tov'un ölümüne izleyen elli yıl —1760-1810— Hasıdılığın kahramanlık ve yaratıcılık dönemini oluşturur. Çok sayıda misuk ve azız Rabbânî Yahudiliğin ıslanmış değerlerini yenilemeye katkıda bulundular⁸⁰. Nitekim yeni bir manevî order türü de sarneye çıktı. Talmudçu alimliğın veya klasik Kabalan'ın erginlemesinin yerini *pnömantik* "aydınlanmış" kış, kâh'n aldı. *Zadık* ("Doğru"), yani manevî order tam anlamıyla ibret alı nacak model haline geldi. Tora'nın yorumlanması ve Kabalan'ın batını ığı öncelikle-rini yıttı. *Zadık*'in erdemleri ve davranış öğretilerinin ve muratlarının esin kaynağı oldu. Bu da hareketin toplumsal önemini açıklar. Azızın varoluşu, tüm cemaat için İsrail'in en yüce dinsel idealini gerçekleştirmenin mümkün olduğunun somut kanıtını oluşturur. Önemli olan öğreti değil hocanın *kışığıdır*. Meşhur bir *zadık* şöyle diyordu: "Ben, Metsentz Maggid'ine Tora'yı öğrenmek için değil, onun ayak kabıklarını bağlayışını seyretmek için gittim (Rabi Dov Baer)"⁸¹.

Ritüel niteliğindeki bazı yeniliklere karşın, bu ihtiyacı hareket hep geleneksel Yahudiliğın çerçevesi içinde kaldı. Ama Hasıdilerin kamusa, duası duygusal unsurlar-

⁷⁸ A.g.y., s. 320. Mesih'in zorunlu dönekkığı Gnostik dualizmin, özellikle de gizli (aşkm) Tanrı ile Yaratış'ı gerçekleştiren Tanrı arasındaki zıtlığın yeni bir ifadesidir, a.g.y., s. 322-323.

⁷⁹ Bkz. Scholem'in gösterdiği kanıtlar *Major Trends*, s. 331-332.

⁸⁰ A.g.y., s. 336 vd.

⁸¹ Aktaran Scholem, s. 344. Nitekim *zadık*'in en büyük özlemi Tora'yı olabilecek en güçlü biçimde yorumlamak değil, bizzat Tora olmaktır, a.g.y.

la yukiydü ilahiler, danslar, coşku, sevinç patlamaları. Bazı nocaların kim zaman aynakası görünümüler alan davranışlarıyla birleşince, bu alışılmadık heyecan Hasıdılığın rakiplerini rahatsız ediyordu.⁸² Ama 1810'dan sonra birdenbire duygusal nitelikteki aşırılıklar ımaratlarını ve halk arasındaki yaygınlıklarını yitirdi ve Hasidiler de rabbânî geleneğin önemini kabul etmeye başladılar.

Gershom Scholem'in gösterdiği gibi Hasidilik geç döneme ait ve abartılmış 'zadik'çilik biçiminde bile gündeme hiçbir yeni mistik düşünce getirmede.⁸³ Yahudi tarihine en anlamlı katkısı Hasid azizlerinin ve hocalarının bir içsel yenilenme deneyimini halk arasında yaymayı –ve halk tarafından anlaşılır kılmayı– başarmalarını sağayan hem basit hem de gözü pek araçlardır. Martin Bucer'in çevirisiyle meşhur olan Hasid öyküleri, hareketin en önemli yaratımını oluşturur. Azizlerin gerçekleştirdikleri eylemlerin ve söyledikleri sözlerin anlatılması ritüel bir değere erişmiştir. Anlatma eylemi, ilk baştaki işlevine özellikle de mistik zaman, yeniden güncelleştirme ve doğuştan, masalsi kişilikleri var etme işlevine yeniden kavuşur. Azizlerin ve zadik'lerin yaşamöyküleri bazı buyu uygulamalarının da yansıdığı mucizelerle de doludur. Yahudi mistik tarihinin sonunda bu iki eğilim –mistik ve büyü– başlangıçtaki gibi birbirlerine yaklaşır ve bir arada varouurlar.⁸⁴

Benzer olaylara başka yerlerde de rastlandığını ekleyelim, örneğin Hinduizmde veya İslamda çilecilerin ve yogilerin efsanelerinin anlatılması ya da çeşitli destanların bölümleri halk dini içinde çok önemli bir rol oynar. Burada da sözlü edebiyatın, önceikle de anlatının yanı sıra sararın dinsel işlevi karşımıza çıkmaktadır. Zadik ile Hinduizmin manevi önderi guru (kim zaman muntleri onu tanrılaştırır guru-dev) arasındaki benzerlik de çarpıcıdır. Zadik'çilik en aşırı biçimiyle, zadik'in kendi gücüne yenik düşmesi gibi bazı saçmalıklar da yaşamıştır. Aynı olaya, Vedalar çağından modern çağa dek Hindistan'da da rastlanmaktadır. İki eğilimin –mistik ve büyü– bir arada varoluşunun Hindistan'ın dinsel tarihi açısından da ayırt edici bir özellik olduğunu hatırlatalım.

⁸² Bunların en meşhuru 1772'de harekete karşı sistemli bir baskı yürüten Vına Gaon'u, Rabi Eliya idi, Scholem, *ag y*, s. 346.

⁸³ *ag y*, s. 338 vd. Bunun tek istisnası Ladıl (Ukrayna) Rabi Şneur Zalman'ın kurduğu ve Habad, ilk üç Sejrot'un adlarının, *Hovna-Bina-Daat*'in kısaltılmış hali) ad verilen okudur. *ag y*, s. 340 vd. Özellikle bkz. *Hasidlere Veda Üzerine Mektup*, Rabi Şneur'un oğlu Lubavitch Dov Baer (1773-1827).

⁸⁴ Scholem, *ag y*, s. 349.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 284 Rabi Yohanan Ben Zakai ve Tapınagın yıkılmasının sonuçları hakkında bkz. § 224' eki kaynakça

Antikçağın sonundan ortaçağa kadar Yahudilerin tarihi Sato W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, c. III VI'da görkemli bir biçimde anlatılmıştır. (New York, yeni baskı 1950-1958)

Sa'ad'in hakkında bkz. Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin* (Cambridge Mass., 1964)

George Foot Moore'un kitabı *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, I-II (Cambridge, Mass., 1927, çok sayıda yeni baskı), hâla tüm değerini korumak tadır. (Bununla birlikte Porter'ın değerlendirmelerini dikkate almak gerekir: bu değerlendirmeleri haurlatan ve yorumlayan, Jacob Neusner *Judaism* s. 5-14)

Mişna hakkında, Jacob Neusner'in açık ve güçlü incelemesi, artık elinizde bulunuyor. *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago, 1981) yazının daha önceki birçok yayımının sentezi. Bu yayımın içinde Mişna'nın anlaşılmaya açıldan en önemlileri sayılır. *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Leyden, 1973), *A History of the Mishnaic Law of Purities* c. 1-22 (Leyden, 1974-1977), *The Modern Study of the Mishnah* (Leyden, 1973), *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, c. 1-6 (Leyden, 1978-1979), *Form Analysis and Exegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah* (Minneapolis, 1980)

Temel kaynakça için *Judaism*, s. 381-403'te bakılabilir

§ 285. Babil Talmud'u çevirileri arasında I. M. Weiss'in gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş yeni baskısına (Boston, 1918), M. L. Rodkinson'ın versiyonuna (New York, 1896-1910, 10 c.) başvurulabilir. I. Epstein ve J. H. Hertz yönetiminde birçok bölüme tarafından gerçekleştirilmiş çeviri 35 cilt halinde Londra'da yayımlanmıştır (1935 ve sonrası). Birkaç antoloji, de sayılır. A. Cohen *Everyman's Talmud* (Londra, 1932, yeni baskı 1949), C. Mortefiore ve C. G. Loewe *Rabbinic Anthology, Selected and Arranged with Comments and Introduction* (Londra, 1938, yeni baskı, New York, 1960), G. Gordin, *The Living Talmud* (Chicago ve Londra, 1958)

Zengin eleştirel kulliyat içinde şunları sayalım. Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1909, yeni baskı 1964, Louis Finkelstein'in sunuşuyla), G. F. Moore *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* c. 1 s. 173 vd., David Goodblatt, "The Babylonian Talmud" *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* içinde (Berlin 1972) I, s. 257-336, J. Neusner (ed.), *Understanding Rabbinic Judaism: From Tannaitic to Modern Times* (New York, 1974, kış "Bibliography on Rabbinic Judaism," *agj* s. 388-402, Joseph He nemann, *Prayer in Talmudic Forms and Patterns* (çev. Richard S. Sarason, Berlin 1977), Jacob Neusner *The Formation of the Babylonian Talmud* (Leyden, 1970), Gerd A. Wewers, *Geheimnis und Genemhaltung im rabbinischen Judentum* (Berlin-New York, 1975), J. Neusner "The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some new Approaches" *JR* 16, 1977 s. 216-236

Karatler hakkında bkz. L. Nemoy *Karate Anthology* (New Haven, 1952) D. Sidersky "Le Caranisme et ses doctrines" *RHR*, 1936, c. 114 s. 197-221. Z. Cahn, *The rise of the Karate sect. A New Light on the Hatarah and Origin of the Karates* (Philadelphia, 1937) A. Paul, *Recherches sur l'origine du Caranisme* (Paris, 1970)

Karantın daki mezheple ilişkiler konusunda bkz. N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karates* (Londra, 1962)

§ 286. Ortaçağ Yahudi felsefesine bkz. G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age* (Paris, 1947) Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York, 1916, yeni baskı, 1958) Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (Münch, 1933, İng. çev. *Philosophies of Judaism*, New York, 1964) André Neher parlak ve özgün bir bütünsel inceleme yazmıştır "Philosophie juive méd. évale," *Histoire de la Philosophie* içinde (Encyclopédie de la Pléiade, c. 1, Paris, 1969) s. 1006-1047

Philon metinleri içinden yapılmış bir seçki şu eserlerde notlanarak yayımlanmıştır: Nahum Glotzer, *The Essential Philo* (1971) ve David Winston, *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants and Selections* (New York, 1981) Toplu eserler R. Arnaldez, J. Pouilloux ve Mondesert tarafından çevrilmektedir (Paris, 1961 ve sonrası, 1980'e kadar 30 cilt çıkmıştır) Philon hakkındaki en iyi eser V. Nikiprowtzky'nin *Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie* adlı kitabıdır (Leyden, 1977)

Philon'un ortaçağ düşüncesi üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkisi hakkında bkz. H. A. Wolfson *Philo*, I-II (Cambridge Mass. 1947), kış. a. g. y., II s. 158 vd., eleştirel kaynakça.

İlk Yahudi filozof M. sır'da doğup ölen Isaac Israeli'ci (yaklaşık 855-955) Onun yazıları farklı kaynakların bir derlemesidir ama Latinceye çevrilince XIII. yüzyılın Hristiyan skolastiklerini tarafından kullanılmışlardır. A. Altman ve S. Stern, *Isaac Israeli* (Londra, 1959) adlı eserde bu yazıların bazı parçaları çevrilmiş ve yorumlanmıştır.

Saadia'nın eserinin eksiksiz çevirisi için bkz. S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions* (New Haven, 1948) Ayrıca bkz. M. Ventura, *La Philosophie de Saadia Gaon* (Paris, 1934), H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas* (Saadia Anniversary volume, New York, 1943, s. 197 vd.)

Hayat Fıfırı nin İbranice kısaltılmış metni S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* içinde çevirmiştir (Paris, 1859, yeni baskı 1927) s. 3-148, üçüncü kitabın tam çevirisi de F. Brunner, *La Source de Vie*, Kitap III (Paris, 1950) içindedir. H. F. Wedeck de metnin tamamını İngilizceye çevirmiştir *The Fountain of Life* (New York, 1962)

Ibn Cebiröl hakkında bkz. özetle S. Munk, *Mélanges*, s. 151-306, J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, s. 102-119 Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York, 1916), s. 59-80 Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval History* (Princeton, 1964), s. 116-149

Bahya ben Pakada'nın eseri, *Introduction aux devoirs des cœurs* başlığıyla A. Chouraqui tarafından çevrilmiştir (Paris, 1950) İngilizce bir çevirisi de mevcuttur Edwin Collins, *The Duties of the Heart* (1904)

Yehuda ha-Levi'nin eseri Hartwig Hirschfeld tarafından çevrilip notlandırılmıştır. *The Kuzari* (1946). Ayrıca bkz. Isaac Husik, *Three Jewish Philosophers*. Philo. Saadia Gaon, Jehuda Halevi İbraniceden çeviren Hans Lewy, A. Altman ve I. Heinemann (1965) yorumlu seçki.

§ 287. Isadore Twerski tarafından Meymun'un metinlerinden mükemmel bir derleme yapılmıştır. *A Maimonides Reader. Edited with Introduction and Notes* (New York, 1972). Bu eser *Mişne Tora* dan uzun alıntılar (s. 35-227), *Delânetu'l-hârim*'den geniş bir seçki (s. 231-358) ve anlaşılması güç birçok risale ve mektubun çevirisini içermektedir (s. 361-482). Ayrıca bkz. Arthur Cohen, *Teachings of Maimonides* (Giriş. Marvin Fox, New York, 1968). *More Nevukim* çevirileri içinde en son çıkarını kullandık: *The Guide of the Perplexed*, çev. Shlomo Pines (Chicago Univ. Press, 1963). *Mişna Tora* çevirileri *Maimonides Reader*, s. 484'te ve David Hartmann, *Maimonides Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia, 1976), s. 269-272'de belirtilmiştir. Shlomo Pines'in (s. 484-490) ve David Hartmann'ın eserleri (s. 272-288) zengin kaynakçalar içermektedir.

En eksiksiz sunumlar arasında şunları akılda tutalım. Saio W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* VIII (New York, 1958), s. 55-138, Joseph Sarachek, *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of Maimonides* (New York, 1970). Ayrıca bkz. Daniel Y. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240* (Leyden, 1965), Harry A. Wolfson, "Maimonides on the Unity and Incorporeality of God," *Jewish Quarterly Review* 56, 1965 s. 12-136. Alexander Altmann, "Essence and Existence in Maimonides," *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* içinde (Ithaca, 1969), s. 108-127. "Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides," *Essays in Jewish Intellectual History* içinde (Hanover-Londra, 1981), s. 35-64, "Maimonides' Four Perfections", a.g.y. s. 65-76, "Maimonides and Thomas Aquinas, *Natura, or Divine Prophecy?*", a.g.y. s. 77-96.

David Hartmann'ın çalışması özellikle *Mişne Tora* ile *More Nevukim* arasındaki sürekliliği yansıtan çok sayıda metne yer verdiği için değerlidir, bkz. s. 102 vd. Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (yeni baskı, New York, 1958), s. 5'te ve Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago, 1952), s. 38-95'te ("The Literary Character of the *Guide for the Perplexed*") karşıt görüşler deni sürmüşlerdir. Leo Strauss, "Notes on Maimonides' Book of Knowledge" (*Studies Presented to Gershom Scholem* içinde Kudüs, 1967, s. 269-285).

§ 288. Başlangıcından Hasidliğe kadar Yahudi mistisizmi üzerine tek eksiksiz ve temel eser Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*'dir (New York, 1946, biz gözden geçirilmiş ve ek kaynakçalarla genişletilmiş 4. baskısı kullanıyoruz, 1960). Ayrıca bkz. Fransızca çeviri *Les grands courants de la mystique juive* (Paris, 1950). Aynı yazarın şu eserlerin de sayalım: *Les origines de la Kabbale* (Paris, 1966, Almanca baskı, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962), *On the Kabbalah and its Symbolism* (New York, 1965, Almanca baskı, Zürich, 1960), *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971-1937 ile 1970 arasında yayımlanmış makalelerin derlemesi).

Bazı anlamlı metinlerin çevirilerini de içeren kısa bir genel giriş Guy Casanovi tarafından yayımlanmıştır. *Rabbi Simeon bar Yochai et la Kabbale* (Paris, 1961) "Maitres Spirituels" d.izisi. Paul Vu-

hau'd'un *La Kabbale juive Histoire et Doctrine Essai critique* adlı eseri (2 c. Paris, 1923) G. Scholem tarafından serî bir dâle eleştirilmiştir. A. E. Waite *The Holy Kabbalah A Study of the Secret Tradition of Israel* (Londra, 1929), özelikle Rönesans sonrası dönemin Hristiyan Kabalacıları açısından hâlâ yararlıdır. Yahudi batınılığı ve Kabala hakkında bkz. G. Vajda *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif*, (1947-1953) "RHR" 1955 c. 147, s. 62-92, aynı yazar *Recherches récentes* (1954-1962) "RHR" 1963, c. 164 s. 39-86 191-212, 1964, c. 165, s. 49-78, aynı yazar *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge* (Paris, 1957) aynı yazar *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge* (Paris-Lahey 1962) C. Strouss, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Âge* (Leyden 1969)

Merkava hakkında bkz. G. Scholem *Major Trends*, s. 40-79, aynı yazar *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York, 1960), birçok yerde aynı yazar, *Les Origines de la Kabbale*, s. 27-33, 118-122, 128-138, 153-160 vb. Ayrıca bkz. Ithamar Gruenwald *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* Leyden-Köln, 1980

Şifur Koma hakkında ayrıca bkz. Alexander Altmann "Moses Narboni's Epistle on 'Şifur Qoma'", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969), s. 180-209

Sefer Yetzira hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 84 vd, 126 vd, 367 vd, *Les Origines de la Kabbale* s. 31 vd. En son çeviri Guy Casanovi a.g.y. s. 41-48'dir. Ayrıca bkz. G. Vajda, "Le Commentaire de Saadia sur le *Sefer Yetzira*," *Revue des Etudes juives*, c. 56 1945 s. 64-86

Alma İya Hasidileri hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 80-118. Golem mitolojisi ve kökenleri hakkında, karşı Scholem "The Idea of the Golem", *On the Kabbalah and its Symbolism* içinde, s. 158-204

§ 289, Kabbalada bazı mitolojik izleklerin yeniden güncelleştirilmesi hakkında bkz. G. Scholem "Kabbalah and Myth," *On the Kabbalah and its Symbolism* içinde, s. 87-117

Bahir G. Scholem tarafından Almancaya çevrilmiş ve yorumlanmıştır. *Das Buch Bahir* (Leipzig 1923), ayrıca bkz. Scholem *Major Trends*, s. 74 vd, 229 vd, *Origines de la Kabbale*, s. 78-107 164-194 211 vd

Devekut hakkında bkz. G. Scholem, "Devekut or Communion with God," *The Messianic Idea in Judaism* içinde, s. 203-226 (1950'de yayımlanmış makale)

Abraham Abulafia hakkında bkz. Scholem, *Major Trends* s. 110-155 (ve s. 398 vd'daki kaynakça notları) Karşı Guy Casanovi, a.g.y., s. 66 vd. *Zohar* ın neredeyse eksiksiz bir çevirisi Sperling ve Maurice Simon tarafından yapılmıştır. *The Zohar*, 5 c. (Londra, 1931-1934, yeni baskı 1955) Özellikle bkz. G. Scholem, *Die Geheimnisse des Zohar* (Berlin, 1935) ve *Zohar The Book of Splendor* (New York, 1949; seçki ve yorum. En iyi sunum hâlâ Scholem *Major Trends*, s. 156-243'tedir (ve eleştirel notlar s. 385-407) Ayrıca bkz. Anel Bension *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (Londra 1932) F. Secret *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris-Lahey, 1958)

Şekina kavramının tarihi üzerine bkz. G. Scholem, "Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekinah," *Erasmus-Jahrbuch*, XXI (Zürich, 1952) s. 45-107. Rungöçü etmesi üzerine bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 241 vd, aynı yazar, "The Messianic Idea

in Kabbalism" *The Messianic Idea in Judaism* s. 37-48), s. 46 vd. aynı yazar, "Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik" *Erano's Jahrbuch* XX V (1955), s. 55-118.

§ 290 XVI yüzyılda Safed'deki manev. hayat hakkında mukemmel bir tarama için bkz. R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (Oxford 1962, yeni baskı, Philadelphia 1977) s. 38-83 Bkz. a.g.y. s. 84-168, R. Joseph Karo'nun yaşamöyküsü s. 169-286, Karo'nun mistik deneyimlerinin ve teolojisinin çözümlemesi

Yutshak Luria ve Okulu hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 244-286, 407-415.

Öğrencilerinden biri düşüncelerini n. ye bir kitap biçiminde ifade etmede gür. sorunda, Luria onu şöyle yanıtladı: "Bu olanaksız, çünkü her şey birbiriyle ilişkilidir. Daha ağzımı açar açmaz, deniz benliğini yıkıp taşıyor gibi geliyor bana. O zaman ruhuma inen şeyi nasıl ifade edebilirim ve bunu bir kitap içinde nasıl yazabilirim ki?" Aktaran Scholem, *Major Trends*, s. 254

Yutshak Luria, Nahmanide'den sonra gırtlı öğretiyi doğrudan İlyas peygamberden öğrenmiş tek Kabbalacının kendisi olduğunu iddia ediyordu.

Onun düşünceleri İsrail Saruğ'un eserleri sayesinde yayıldı. Saruğ 1592 ile 1598 arasında bu düşünceleri İtalyan Kabbalacıları arasında yaymıştı. Bununla birlikte Saruğ, Luria'nın fikirlerini ancak Vita'nın yazılan aracılığıyla biliyordu. Bazı noktalarda ustanın öğretisini kökten, bir biçimde yeniden yorumladı, ışın içine bir tür Platonculuk katarak bu öğreتيye felsefi denebilecek bir temel kazandırdı, son tahlilde öğretiyi kazandığı başarıyı bu katkıya borçluydu, Scholem, *Major Trends* s. 257-258

§ 291 Sabetay Sevi ve Sabetaycılık hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 286-324, aynı yazar, "Redemption Through Sin" (*The Messianic Idea in Judaism* içinde s. 78-141, makale önce 1937'de İbranice yayımlanmıştı), aynı yazar "The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh (Sabbatianism) in Turkey" (a.g.y., s. 142-166 ve özellikle R. J. Zwi'nin İbranice'den çevirdiği Sabetay Sevi'nin *magnum opus* u *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah* (Princeton, 1973, 1957'de Tel Aviv'de basılmış özgün metnin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş çevirisi) Ayrıca bkz. Yosef Hayim Yerushalmi *From Spanish Court to Italian Ghetto* (New York 1971) yeni baskı Seattle ve Londra, 1981), s. 313-349 Teolojik ve tarihsel belgelerin büyük çoğunluğu yok edilmiştir. Ama ortodoks dindarlık anlayışına sapkın inançların bir arada var olduğu ilirlik Sabetaycılık biçimlerinin uzun süre yaşamıştır, Scholem, *Major Trends*, s. 299 vd.

§ 292 Hasidilik hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 325-350 (krş. s. 436-438, 445-446'daki kaynakçalar) aynı yazar, "The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism" (*The Messianism* içinde s. 176-202); Martin Bucar, *Die chassidischen Bücher* (Hellerau 1928, çok sayıda yeni baskı); aynı yazar, *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem* (Londra 1931), aynı yazar, *Deutung des Chassidismus* (Berlin 1935) aynı yazar, *Hasidism* (New York 1948), aynı yazar *The Origin and Meaning of Hasidism* (M. Friedman (ed.) New York 1960) Arnold Mandel, *La Voie du Hassidisme* (Paris, 1963); Elie Wiesel *Célébration hassidique* (Paris 1972) *Les récits hassidiques*, çev. A. Guerne (Paris, 1961)

Ladilı Rab Şneur Zalman ve *Habad* hakkında bkz. Scholem *Major Trends*, s. 340 vd. Guy Casani *Rabbi Simeon bar Yochai*, s. 166 vd. *Habad* hakkında ayrıca bkz. Dov Baer de Lubavitch, *Lettre aux hassidim sur l'extase* (İng. çev. Louis Jacobs'un giriş ve notlarıyla, Fransızca versiyon Georges Levitte, Paris 1975)



AVRUPA'DA DİNSEL HAREKETLER: GEÇ ORTAÇAĞ'DAN REFORM ARİFESİNE



293. Bizans İmparatorluğu'nda Dualist Zındıklık: Bogomilciler — Bizans'ın laik ve dinsel gözlemcileri, X yüzyıldan başlayarak Bulgaristan'da bir mezhep hareketinin, Bogomilçiliğin yaptığı atılımı fark etmişlerdir. Bu hareketin kurucusu bir köy papazı olan ve hakkında adı dışında hiçbir şey bilmediğimiz Bogomil'di ("Tanrı'nın sevdiği"). Anlaşılan 930'a doğru yoksulluğu, açağönüllülüğü, tövbeyi ve duayı vaaz etmeye başlamıştı çünkü Bogomil'e göre bu dünya kötüydü, Şeytan (İsa'nın kardeşi ve Tanrı'nın oğlu), yani Eski Ahıt'ın "Kötü Tanrı"sı tarafından yaratılmıştı. Ortodoks kilisenin sakramentleri, ikonaları ve törenleri Şeytan'ın eseri oldukları için boşunaydı. Çarmıhtan nefret edilmeliydi, çünkü İsa Mesih bir çarmıhın azarında işkence görüp ölmüştü. Tek geçerli dua gündüz ve gece dörder kez söylenen Pater Noster'di (Babam z).

Bogomilciler et yemiyor, şarap içmiyor ve evliliğe karşı çıkıyorlardı. Cemaatlerinde hiçbir hiyerarşi yoktu. Hem erkekler hem de kadınlar günah çıkarıyor ve birbirlerinin günahlarını bağışlıyorlardı. Zenginleri eleştiriyor, soyluları mahkûm ediyor ve halkı pası dâreniş uygulayarak efendilerine itaatsizliğe teşvik ediyorlardı. Hareketin kazandığı başarı, kilisenin şatafatından ve papazların liyakatsizliğinden dolayı kırıklığa uğrayan halk dindarlığıyla olduğu kadar, —yoksul ve kullandırılmış— Bulgar köylülerinin toprak sahiplerine ve Bizanslı görevlilere duyduğu kinle de açıklanabilir.²

II Basileos'un Bulgaristan'ı fethetmesinden (1018) sonra, birçok Bulgar soylu

¹ Muhtemelen Bogomil, Anadolu'nun zındıkları olan (VI-X yüzyıllar) Pavlusçuların (Samosatalı Pavlus'un öğretisini benimseyenler) ve Messalılarla yaydığı bazı dualist düşünceleri biliyordu. Onların öğretisinin ve tarihlerinin kısa bir tanıtımı için bkz. Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*, s. 30-60.

² Bkz. Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria*, s. 163 vd. Alibüklere karşı açılan ve Kuzeyli baronların güneyli soyluların servetlerine göz koymasının da ifadesini bu dugu Haçlı seferlerinde de buna koşut bir durum görülmektedir.

Konstantinopolis'e yerleşir. Yerel soyluluğun bazı ailelerinin, hatta kimi Bizans keşişlerinin de benimsediği Bogomilcilik teolojisini düzene koyar. Ama muhtemelen teolojik tartışmaların ardından mezhep ikiye bölünür. Şeytan'ın ezeli ve ebedi ve her şeye gücü yeten bir tanrı olduğunu ideri sürerek, onun bağımsızlığını savunanlar Dragovitsa Kilisesinde (Trakya ile Makedonya sınırındaki bir köyün adı) toplanır. Şeytan, İtanrı'nın gözden düşmüş oğlu olarak kabul eden eski Bogomilciler ise eski "Bulgarlar" adını korurlar. "Dragovitsalılar" mutlak dualizmi, "Bulgarlar" ise sınırlı bir dualizmi vaaz etse de, her iki kilise de birbirlerini hoş görür. Çünkü o çağda Bogomilcilik yeni bir atılım yaşamaktadır. Bizans'ta Anadolu'da, Dalmaçya'da cemaatler örgütlenir ve müritlerin sayısı artar. Şimdi iki kategori ayırt edilmektedir: rahipler ve müminler. Dua ve perhiz güçlenir, torenler çoğalır ve uzar. XII yüzyılın sonuna gelindiğinde, X yüzyılın köylü hareketi keşişlerinkine benzeyen ritüelleri ve dualizmle Hristiyanlık arasındaki gerginliğin giderek kendini hissettirdiği spekulatif bir öğretisi olan bir mezhebe dönüşmüştür.¹

Baskı XII yüzyılın başında örgütlendiğinde, Bogomilciler Balkanlar'ın kuzeyine doğru çekilir ve misyonerleri Dalmaçya, İtalya ve Fransa'ya yönelir. Bununla birlikte zaman zaman, örneğin XIII yüzyılın ilk yarısında Bulgaristan'da, Bogomilcilik kendini resmen kabul ettirmeyi de başarmıştır. Bosna'da, Ban Kulu'n döneminde (1180-1214) devlet dını olur. Ama mezhep XIV yüzyılda nüfuzunu yitirir ve Osmanlıların Bulgaristan ile Bosna'yı fethetmelerinden (1393) sonra, Bogomilcilerin çoğu İslamı kabul eder.²

Bogomilciliğin Batıda başına gelenleri biraz sonra göreceğiz. Güneydoğu Avrupa'da bazı Bogomilci anlayışların apokrif kitaplarla aktarıldığını ve folklorda hala yaşadıklarını ekleyelim. Ortaçağda birçok apokrif kitap Doğu Avrupa'da Bogomilci bir rahip olan Yeremya'nın adıyla dolaşıyordu.³ Ama bu metinlerin hiçbirisi Yeremya'nın eseri değildir. Örneğin konusu tüm ortaçağ Avrupa'sında meşhur olan *Çarmıh Tahtası*, Gnostik kökenli bir eser olan *Nikodemus İncili*'nden alınmıştır. Bir diğer apokrif metin olan *İsa Mesih Nasıl Rahip Oldu?*'nin izlediği Yunanlar tarafından azan

¹ Arno Borst, *Les Cathares*, s. 63. Ayrıca bkz. dipnotlarda belirtilen kaynaklar.

² Runciman, a.g.y., s. 61 vd. ile Obolensky, *The Bogomils*, s. 120 vd. da hareketin tarihi anlatılmıştır. Balkanlar'da ve Romanya'da XVII yüzyıla dek Bogomilci toplulukların surması konusunda bkz. N. Cartoian, *Cartue populare*, I, s. 46 vd.; Razvan Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident*, s. 241 vd.

³ Bkz. Runciman, a.g.y., s. 76 vd. E. Turdeanu, "Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles" vb.

süredir biliniyordu. Ama Bogomliler bu eski efsanelere dualist unsurlar eklemişlerdir. *Çarmin Tahtası*'nın Slovence versiyonu şu cümleyle başlar: "Tanrı dünyayı yarattığında, yalnızca O ve Şeytan vardı."⁶ Ama daha önce de gördüğümüz gibi (§ 251) bu kozmogonik motif çok yaygındır ve Güneydoğu Avrupa ile Slav değişkelerinde Şeytan'ın rolü öne çıkarılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Bogomliler de, bazı Gnostik mezheplerin örneğini alarak Şeytan'ın itibarını yükseltip dualizmi güçlendirmişlerdir.

Aynı şekilde Bogomliler *Âdem ve Havva* isimli apokrif metne de Âdem ile Şeytan arasında imzalanan "sözleşme" bölümünü eklemişlerdir. Bu sözleşmeye göre Yer Şeytan'ın eseri olduğu için, Âdem ve ardılları İsa Mesih gelinceye dek Şeytan'a aittir. Bu izlege Balkan folklorunda rastlanmaktadır.⁷

Tek gerçek Bogomliler eser olan ve Güney Fransa'daki engizisyoncular tarafından Latinceye çevrilmiş *Interrogatio Iohannis*, apokrif metinlerin yeniden yorumlama yöntemini yansıtmaktadır. İncil yazarı Yuhanna ile İsa Mesih arasında, dünyanın yaratılışına, Şeytan'ın gökten kovuluşuna, Enoş'un göğe yükselişine ve *Çarmin Tahtası*na ilişkin bir diyalog söz konusudur. Başka apokrif metinlerden alınmış bölümler ve XII. yüzyıldan Slovence bir eserin, *İnci Yazarı Yuhanna'nın Soruları*'nin çevirisi de bu kitapta yer alır. "Ama teoloji kesinlikle Bogomlilerdir. Şeytan, gökten kovulmadan önce, Tanrı Baba'nın ardından ilk sırada yer alıyordu (bununla birlikte İsa Mesih, Tanrı Baba'nın yanında oturuyordu). Yine de özgün bir Bogomil eserin mi yoksa Yunanca bir eserin çevirisinin mi söz konusu olduğunu söyleyemiyoruz. Öğretilere bakarak bir karara varmaya çalışılırsa, muhtemelen bir Bogomil veya Messalian yazarın en esk. apokrif malzeme.eri derlemesinin sonucudur."⁸

Konumuzu asıl ilgilendiren bu apokrif metinlerin ve onların sözlü değişkelerinin yüzyıllar boyunca halk dinselliğinde oynadığı roldür. İleride de göreceğimiz gibi (§ 304), Avrupa dinsel folklorunun tek kaynağı bunlar değildir. Ama sıradan halkın imgelem evreninde sapkın dualist izleklerin varlıklarını korumaları anlamlıdır. Bir tek örnek verecek olursak Güneydoğu Avrupa'da dünyanın (İlk Okyanus'un dibine dalıp çamuru çıkararak) Şeytan'ın yardımıyla yaratılması mitinin bir sonucu vardır. Tanrı'nın fiziksel ve zihinsel yorgunluğu. Bazı değişkelerde Tanrı denin bir uy-

⁶ Akataran Runciman s. 78. Bu efsanenin tanrı ve dolaşım. hakkında bkz. N. Cartoian, *Carte populare*, I s. 115 vd.; E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, s. 49 vd.

⁷ Rumen efsaneleri konusunda bkz. Cartoian, a.g.y., s. 71 vd.

⁸ Runciman s. 80. Bkz. Edina Bozoky, *Le Livre Secret des Catnares*.

kuya dalmıştır, başka arında kozmogoni sonrası karşılaştığı bir sorunu çözmemektedir. Yer'i Gök kubbe'nin altına sokamaz ve Yer'in üzerine biraz bastırmasını ona kırpı öğütler, dağlar ve vadiler böyle ortaya çıkar.⁹

Şeytan'ın ınbarı, Tanrı'nın edilgenliği ve anlaşılmaz güçsuzluğu, "ilkel" dinlerin *deus otiosus*'ünün halk dilindeki ifadesi olarak kabul edilebilir, bu "ilkel" dinlerde Tanrı, dünyayı ve insanları yarattıktan sonra, Yarattımın kaderyle ilgilenmez ve göğe çekilerek, esenin tamamlanmasını bir Dogaüstü Varlığa veya yaratıcı tanrıya bırakır.

294. Bogomilciler Bandı: Katharosçular— XII yüzyılın ilk yirmi yılında İtalya, Fransa ve Batı Almanya'da Bogomilci misyonerlerin varlığına işaret edilir. Orléans'ta soyluları, natta rahipleri kendi inançlarına çekmeyi başarırlar, bunların arasında Kral Robert'ın bir danışmanı ve kraliçenin günah çıkardığı rahibi de vardır. İlen sürülen görüşlerde zindıklığı özü tanınabilmektedir. Görünür dünyayı Tanrı yaratmamıştır, madde kirlidir, evlilik, vaftiz, efkaristya ve günah çıkarma gereksizdir, ellerin başın üzerine koyulmasıyla müminin üzerine inen Kutsal Ruh onu arındırır ve kutsar vb. Kral zindıkları bulur, yargılar mahkûm eder ve 28 Aralık 1022'de yakutur, bunlar Batının odun yığını üzerinde can veren ilk zindıklardır. Ama hareket genişlemeye devam eder. Daha önce İtalya'ya yerleşmiş Katharos Kılısesi,¹⁰ Provence'a, Languedoc'a, Ren bölgelerine ve Pirenelere kadar misyonerler gönderir. Yeni öğretiyi özellikle dokumacılar yayar. Provence'taki cemaatler dört piskoposluk halinde toplanmıştır. 1167'de Toulouse yakınında bir konsil toplanmış, anlaşılmalıdır. Konstantinopolis'in Bogomilci piskoposu da bu fırsattan yararlanarak Lombardia ve Güney Fransa topluluklarına kökten dualizmi kabul ettirmeyi başarır.

Ama Bogomilcilik Batıya g.terken yerel protestocu geleneğin bazı unsurlarını da benimser; bu da öğreti birligini daha da azaltır. "Katharosçular ne cehenneme ne de Araf'a inanır, Şeytan'ın alanı dünyadır, zaten dünyayı ruhu maddenin içine hapsedmek için yaratmıştır. Şeytan, Eski Ahit'in Tanrısı olan Yahve ile özdeşleştirilir. İyi

⁹ Bkz. *De Zalmoxis à Gengis-Khan* s. 89 vd.'da sayılan kaynaklar.

¹⁰ Bu isim -"arı, temiz" anlamındaki *katharos*'tan gelmektedir— ancak 1163'e doğru kabul edilecektir.

¹¹ Engizisyonun açtığı davaların utanakları sayesinde Katharosçuların anlayış ve törenlerinin Bogomilcilerinkinden daha iyi bilindiğini de ekleyelim.

ve işli gerçek Tanrı bu dünyadan uzaklardadır. Kurtuluş yöntemini öğretmek üzere İsa Mesih'i gönderen de odur. İsa Mesih bir Saf Ruh olduğu için onun bedeni bir yansımadır başka bir şey değildir.² Yaşamdan duyulan nefret bazı Gnostik mezheplerle Maniheizmı anımsatmaktadır (krş. § 232 vd.) Katharosçuların idealinin çocuk sahibi olmayı reddederek ve intihar yoluyla insanlığın yok edilmesi olduğu söylenebilir, çünkü Katharosçular sefahatı bile evlilikten üstün tutar.

Mezhebe giriş töreni, *convenza* (*convenientia*), ancak muridin geçirdiği uzun çiraklık döneminden sonra kutlanır. İkinci, erginleme ritüeli. İnsan "Kusursuzlar" (*parfait*) safına sokan *consolamentum*, genellikle ölümden önce veya murit isterse daha erken bir dönemde yapılır, ama bu ikinci halde daha ağır sınavlardan geçilmesi gerekir. *Consolamentum* bir muridin evinde, Kusursuzların en yaşısının başkanlığında düzenlenir. Birinci bölüm olan *servitium*, törene tüm katılanlar tarafından yapılan genel bir günah çıkarmadan ibarettir. Bu sırada Başkan bir İnci nüshasını önünde açık tutar.³ Daha sonra mezhebe girmeye hazırlanan aday ritüel biçiminde *Pater Noster*'i alır ve Başkanın önünde diz çökerek onu kutsamasını ve bu günahkâr için Tanrı'ya dua etmesini ister. Başkan onu şöyle yarılar: "Tanrı seni kutsamak, seni iyi bir Hristiyan yapmak ve sana iyi bir son bahsetmek istesin!" Törenün belli bir anında Başkan, adaydan Roma Kilisesinden ve vaftiz edilirken Roma Kilisesi rahibinin alına çizdiği haçtan vazgeçmesini ister. *Consolamentum*'u aldıktan sonra yeniden günah işlenirse ritüel geçersiz sayılır. Bu nedenle bazı Kusursuzlar bilinçli olarak *endura*'yı uygulayıp, ahlaktan olur.⁴ Her tören "barış"la, tüm katılanların birbirini öpmesiyle sonuçlanır. Kusursuzların –erkek ve kadın– itibarı Katolik rahiplerinkinden üstündür. Müminlerin geri kalanından daha çileci bir yaşam sürer ve yılda üç uzun perhiz yaparlar. Katharos Kilisesi'nin örgütlenmesi, yeterince bilin-

² Öğreti ayrılıkları üzerinde fazla durmaya gerek yok, bazı Katharosçular İsa Mesih'in tanrısal doğasını yadsıyordu, kimileri törenlerinde Testis'ten söz ediyordu, kimileri de Tanrı ile dünya arasında yer alan ve her birinin içine tanrısal tözün nüfuz ettiği bir dişi *eon*'ün varlığını kabul ediyordu, vb. Krş. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, s. 134 vd. Borst, *Les Cathares*, s. 124 vd.

³ Anlaşıldığı kadarıyla *servitium* hiçbir sapkın açıklama içermiyordu. "Sadece iki özelelik dua edenlerin dualizmi var etmişliğini göstermektedir: tenel günahlardan büyük bir canlılıkla söz edilmesi ve şu anlamlı cümle: 'Yozlaşma içinde doğmuş ete hiç acımamak, ama zindanda tutulan ruha acımak.'" Runciman, *Le manichéisme médiéval*, s. 139.

⁴ Bkz. Runciman, *ag.y.*, s. 139 vd. ve Borst, *Les Cathares*, s. 163 vd. da özetlenen ve çözümle-
nen kaynaklar.

memektedir. Her piskoposun ik. yardımcısı, olduğu biliniyor *filius major* ve *filius minor*. Piskopos ölünce yerine kendiliğinden *filius major* geçiyordu. Roma tören usulüyle olan benzerlikler bir parodi değildir. eski Hıristiyan Kilisesinin ilk çıkışından V. yüzyıla dek izlediği tören usulleri geleneğe ne bağlanırlar¹⁵

Katharosçu propagandanın ve genelde, çoğu zındıklık akımlarına dönüşen yarı-binyılcı hareketlerin başarısını daha iyi anlamak için, Roma Kilisesi'nin geçirdiği krizi ve öncelikle de kilise hiyerarşisinin çürümüşlüğüne hesaba katmak gerekir. III. Innocentius, Laterano Konsilini açarken, yalnızca kendi "tense, zevklen"yle ilgilenen manevi eğitimi olmayan ve rahiplik coşkusundan yoksun "Tanrı'nın kelamını duyurup halkı yönetmekten aciz" piskoposlara değinir. Diğer yandan kilise adamlarının ahıksızlığı ve paragözüğü müminleri giderek uzaklaştırmaktadır. Birçok rahip evlidir veya kadınlarla açıkça nikânsız yaşamaktadır. Bazıları eşlerine ve çocuklarına bakabilmek için meyhane işletir. Rahiplerin koruyucularına para ödemesi gerektiği için her türlü ek dinsel hizmeti düğünler, vaftizler, hastalar ve ölümler için yapılan ayinler vb. ücretlendirirler. Kitabı Mukaddes'in (Doguda yapıldığı gibi) çevrilmesinin reddedilmesi¹⁶ her türlü dinsel eğitimi olanaksızlaştırır, Hıristiyanlığa yalnızca rahipler ve keşişler aracılığıyla erişilebilmektedir.

XII. yüzyılın ilk yarısında Aziz Dominicus de Guzmán (1170-1221) zındıklıkla savaşmaya çalışır ama hiçbir başarı sağlayamaz. Onun isteği üzerine III. Innocentius Vazizler (Dominikenler) tarikatını kurar. Ama daha önce Papanın gönderdiği legatus'lar (vekililer) gibi Dominikenler de Katharosçu hareketin atılımını durdurmayı başaramaz. 1204'te Carcassonne'da Katharosçu ve Katolik teologlar arasındaki son halka açık tartışma yapılır. Ocak 1205'te III. Innocentius'un Güney Fransa'daki zındıklığı yok etmekle görevlendirdiği Pierre de Castelnau bu yetkisinden vazgeçmek ve bir manastıra çekilmek ister. Ama Papa ona şu cevabı verir: "Eylem tefekkürden daha üstündür."

Sonunda Kasım 1207'de III. Innocentius özellikle Kuzeyin büyük senyörleri ne, Bourgogne Dükü'ne Bar, Nevers, Champagne ve Blois kontlarına seslenerek Albililere karşı Haçlı seferi ilan eder. Zaferden sonra Albili soylularının topraklarının onlara geçeceği vaadiyle hepsini baştan çıkarır. Diğer yandan egemenliğini güneye doğru yaymak olasılığı Fransa kralını da cezbetmektedir. Birinci savaş 1208-

¹⁵ Runciman, s. 147. İbadet ve hiyerarşi hakkında bkz. Borsari, s. 162-181.

¹⁶ Friedrich Heer, Katolikliğin Kuzey Afrika, İngiltere ve Almanya'yı kaybetmesini bu nedenle açıklar, karşıt *The Medieval World*, s. 200.

1209'dan 1229'a kadar sürer, ama sonra yeniden başlar ve uzun yıllar boyunca devam eder. Fransa'nın Katharos Kilisesi ancak 1330'a doğru yok olur.

O uğursuz karanlık 'Albi'lilere karşı Haçlı Seferi' birçok nedenden ötürü anlamlıdır. Tarihin cilvesine baktıkça, tek muzaffer Haçlı Seferi bu olmuştur. Hatırı sayılır siyasal, kültürel ve dinsel sonuçlara yol açmıştır. Fransa Krallığı'nın birleştirilmesi ve büyümesi kadar, güney uygarlığının yıkılması da (özellikle de Eleanor'un eserinin ve onun soylu Hanımı yücelten, trubadurların şurilerine yer veren 'Aşk sarayları'nın yok edilmesi, krş. § 269) bu seferin sonucudur. Dinsel nitelikteki sonuçların ise en tehlikelisi Engizisyonun artan ve durmadan daha tendirlik hale gelen gücüdür. Savaş sırasında Toulouse'a yerleşen Engizisyon 12 yaşından büyük tüm kadınları ve 14 yaşından büyük tüm erkekleri zindıklığı yadsıdığını açıkça ilan etmeye zorlar. 1229'da toplanan Toulouse Sinodu Latince veya yerel dilde Kitabı Mukaddes bulunduğundan yasaklar; izin verilen metinler yalnızca dua kitabı, Mezmurlar ve Bakire Meryem Duaları Kitabı'dır ve bunların da hepsi Latince'dir. İtalya'ya sığınan az sayıda Albi'li sonunda Engizisyon görevlilerince bulunur çünkü Engizisyon zaman içinde Batı ve Orta Avrupa'nın hemen her ülkesine yerleşmeyi başarmıştır. Bununla birlikte zindıklara karşı verilen savaşın kiliseyi acil reformlara yönelttiğini ve hem Dominiken hem de Fransisken misyoner tarikatların teşvik ettiğini de ekleyelim.

Albi'lilerin yok edilme biçimi, Roma Kilisesi tarihinin en karanlık sayfalarından biridir. Ama Katolik tepkisinin haklı gerekçeleri de vardı. Yaşama ve bedene duyulan nefret (örneğin evliliğin yasaklanması, dirilişin reddedilmesi vb.) ve mutlak dualizm Katharosçuluğu hem Eski Ahit geleneginden hem de Hristiyanlıktan koparıyordu. Aslında Albi'liler Doğulu yapıya ve kökenlere sahip, nevi şahsına münhasır bir din vaaz ediyordular.

Katharosçu misyonerlerin benzersiz başarısı doğa dinsel düşüncelerinin hem kırsal çevreye hem de zanaatkarlar, kilise adamları ve soylular arasına ilk kitlesel sızmasını temsil eder. Benzer bir oğuya, Doğu kökenli bir binyılcılığın, Marksizm-Leninizm'in Batı Avrupa'nın her yerinde coşkuyla karşılanmasına tanıklık etmek için XX yüzyılı beklemek gerekecektir.

295 Aziz Assisi'li Francesco— XII ve XIII yüzyıllar yoksulluğun olağanüstü bir dinsel değer kazanışına tanık oldu. Humuau, Valdocular (veya Va. desçiler) ve Katharosçular gibi sapkın hareketlerin yanı sıra, Beguine'ler ve Begard'lar, İsa'nın ve Havarilerin duyurduğu ideali gerçekleştirmenin birinci ve en etkili yolu olarak

yoksulluğu görüyorlardı. Papa bu hareketleri yönlendirebilmek için, XIII yüzyıl başında dilenci keşişlerin iki tarikatını, Dominikenleri ve Fransiskenleri, resmen tanıdı. Ama, göreceğimiz gibi, yoksulluk mistisizmi Fransiskenlerde tarikatın varlığını tehdit eden krizlere yol açtı. Çünkü kendisi için bir *Madonna Povertà* ya dönüşmüş mutlak yoksulluğu yücelten bizzat tarikatın kurucusuydu.

1182'de Assisi'li zengin bir tüccarın oğlu olarak doğan Francesco, Roma'ya ilk haccını 1205'te yaptı ve bir günlüğüne San Pietro Katedrali'ndeki bir dilencinin yerini aldı. Bir başka vesileyle de bir cüzamlıyı öptü. Assisi'ye dönünce yaklaşık iki yıl boyunca bir kuşemin yanında keşiş hayatı sürdü. Francesco 1209'da Mattia Inci'li'nin şu meşhur bölümünü dinlerken gönlündeki gerçek esmini anladı: "Hastaları iyileştirin, ölüleri diriltin, cüzamlıları temiz kılın. Kuşağınıza altın, gümüş ya da bakır para koymayın."¹⁷ Ondan sonra İsa'nın Havarilere seslenen bu sözlerine harfiyen uydu. Birkaç mürit de ona katıldı, ve Francesco oldukça kısa ve özlü bir *Kural* yazdı. 1210'da III. Innocentius'tan icazet almak üzere yeniden Roma'ya gitti. Papa Francesco'nun bir minör tarikatın (Fransiskenlere verilen *Fratres Minores* veya *Minoresçiler* [*Frater-Birader*] ad. buradan gelmektedir) yöneticisi olması koşullayla buna kabul etti. Keşişler İtalya'ya yayıp inançlarını vaaz etmeye başladılar. yılda bir kez Pentekost yortusunda toplanıyorlardı. Francesco 1217'de Floransa'da Kardinal Ugo lino ile tanıştı, onun yuruttuğu havarilik çalışmasına hayran olan Kardinal, tarikatın dostu ve koruyucusu haline geldi. Ertesi yıl *Poverello*, (Francesco kendisine iki tarikatı birleştirmeyi öneren Dominicus ile tanıştı, ama bu teklifi reddetti).

1219 toplantısında Ugo lino daha eğitimli bazı keşişlerin önerisine uyarak, *Kural*'in değiştirilmesini istedi, ama başarılı olamadı. Bu sırada Fransisken misyonerler yurtdışına da sızmaya başlamıştı. Francesco, yanında onbir biraderiyle Kutsal Topraklara çıktı. Sultanın onunda vaaz vermeye kararlı olduğu için, Müslüman tarafına geçti ve orada gayet iyi karşılandı. Bir süre sonra yerine bıraktığı iki naibin *Kural*'i değiştirip Papa'dan muayazalar elde ettiklerini haber alınca Francesco İtalyaya döndü. Bazı *Fratres Minoresçilerin* Fransa, Almanya ve Macaristan'da zindıklıklıkla suçlandıklarını öğrendi, bu durum onu Papanın resmî himayesini kabul etmeye it-

¹⁷ "Hastaları iyileştirin, ölüleri diriltin, cüzamlıları temiz kılın, onları kovun. Karşılıksız alınız, karşılıksız verin. Kuşağınıza altın, gümüş ya da bakır para koymayın. Yolculuk için ne torba, ne yedek muntan, ne çarık, ne de değnek alın. Çünkü işçi yiyeceğini hak eder" (Mattia 10:7-10).

u Bundan böyle serbest keşişler cemaati Kilise Hukukuna bağlı nizamı bir tarika olmuştu 1223'te III. Honorius yeni bir *Kural* a izin verdi ve Francesco tarikatın yönetiminden vazgeçti Ertesi yıl Verona'da inzaya çekildi Oradayken bedeninde, İsa'nın çarmıhta aldığı yaralara benzeyen izler (*stigmata*) belirdi Çok hastaydı neredeyse tamamen kör olmuştu, yine de Biraderlerine uyarılar mtehiğ,indeki *Güneş İlahileri*'ni ve *Ahit*i yazdı

Francesco bu dokunaklı meinde son kez tarikatının gerçek yönelişini savunmaya çaışır Ellerini kullanarak çalışmaya olan sevgisini dile getirir ve Biraderlerin den çalışmalarını, ücret alamadıklarında da "kapı kapı dolaşıp dilenerek, Tanrı'nın sofrası"na başvurmalarını ister Dilenci keşişlere, "Kural'da vaat ettiğimiz Kutsal Yoksulluğa uygun değilse, hiçbir bahaneyle kilise ev ya da onlar için inşa edilecek herhangi bir yapıyı" kabul etmeme erini "buralarda hep konuk yabancı ve hacı olarak kalmalarını" bildirir "Biraderlerin nerede olurlarsa olsunlar bir kilise veya herhangi başka bir yer için vaaz verme bahanesiyle veya herhangi bir bedense, eziyete uğradıkları için Roma Sarayı'ndan doğrudan veya birini araya sokarak mektup istemelerini kesinlikle yasaklıyorum"¹⁸

Francesco 1226'da öldü ve iki yıldan daha kısa bir süre sonra, Papa IX. Gregorius o.muş dostu Kardinal Ugolino tarafından azırlık mertebesine yükseltildi Hiç kuşku yok ki bu karar, Fransisken tarikatını kiliseye bağlamak için en iyi çözüm oldu Ama sıkıntılar ortadan kaldırılamadı İlk yaşamöyküleri Aziz Francesco'yu, kilise reformlarını başlatmak üzere gönderilmiş bir Tanrı temsilcisi olarak tanııyordu Bazı Fratres Minoresçiler, kurucularını Giocchino da Fiorenin bıldırıldığı Üçüncü Çağ'ın temsilcisi olarak kabul ediyorlardı (krş. § 271)¹⁹ Fransiskenlerin XIII. yüzyılda bınktırıp yaydıkları ve XIV. yüzyılda Aziz Francesco'nun *Küçük Çiçekleri* ismiyle yayımlanan halk hikâyeleri Francesco ile müritlerini İsa'ya ve onun Havarilerine benzetiordu IX. Gregorius Francesco'ya içten bir hayranlık duymasına karşın, *Ahit*i kabul etmedi ve 1223 tarihli *Kural*'ı onayladı Muhalefet daha çok mutlak yoksulluğun gerekliliği üzerinde ısrarla duran "kuralcılar"dan (*observantes*) ve daha geç bir dönemde de Rahanelerden (Fraucelli) geliyordu IX. Gregorius ve ardılları bir dizi papalık fermmanı ile evlere ve diğer mülk ere "sahip olma"nın değil, onları "kullanma"nın söz konusu olduğunu kanıtlamaya uğraşırlar 1247'den 1257'ye ka-

¹⁸ Çev. İvan Gobry *Saint François d'Assise*, s. 139

¹⁹ Bkz. Steven Ozment'in mükemmel incelemesi *The Age of Reform*, s. 110 vd. yakın tarihli bir kaynakça da içermektedir

dar tarikatın genel başkan ığını yürüten Parmalı Giovanni, Papa ile açık bir çatışmaya girmeden, Aziz Francesco'nun mirasını korumaya çalıştı ama Ruhanilerin ödünsüz tavrı çabalarını boşa çıkardı. Neyse ki Parmalı Giovanni'nin yerini nakl. olarak tarikatın ikinci kurucusu olarak kabul edilen Bonaventura aldı. Ama mutlak yoksulluk etrafındaki polemikler Bonaventura'nın yaşamı süresince ve ölümünden (1274) sonra da devam etti. Tartışma ancak 1320 den sonra kapandı.

Gerçi kişiden zaferi, tarikatın başlangıçtaki coşkusu azalttı ve Havarilerin kanakârlığına geri dönüş yoluyla sağlanacak bir Reform umudunu kırdı. Ama Fransisken tarikatı bu ödünler sayesinde hayatta kalmayı başardı. İbret alınacak tek model İsa'nın, Havarilerin ve Aziz Francesco'nun günlük yaşamlarının, yani yoksulluğun, yardımseverliğin ve kol gücüyle çalışmanın oluşturduğu doğrudur. Bununla birlikte keşişler için en yüksek yetkili makama itaat birinci ve en güç görevdi.

296. Aziz Bonaventura ve Mistik Teoloji— 1217 de Orvieto yakınında doğan Bonaventura Paris'te teoloji öğrenimi gördü ve 1253'ten itibaren de yine bu kentte ders verdi. Fransisken tarikatının en kritik anlarından birinde, 1257'de genel başkanlığa seçildi. Bonaventura yoksulluk ve el emeğiyle çalışmanın yanı sıra öğrenim ve telekkürün de gerekliliğini kabul ederek, iki aşırı tavrı uzlaştırmaya çalıştı. Aynı zamanda Aziz Francesco'nun daha ilimlı bir yaşamöyküsünü de kaleme aldı (*Legenda maior*, 1263), üç yıl sonra bunun ıcazet vermiş tek yaşamöyküsü olduğu resmen ilan edildi.

Bonaventura Paris'te ders verirken (Pierre Lombard'ın) *Sententiarum* {Hükümler üzerine bir şerh, *Breviloquium*'u Özet} ve *Tartışmalı Sorunlar*'ı kaleme aldı. Ama başyapıtını 1259'da Verona'daki bir inzivanın ardından kaleme aldı. *Itinerarium Mentis in Deum* {Zihnin Tanrı'ya Yolculuğu} ²⁰ 1274'teki ölümünden bir yıl önce, Bonaventura Albano kardinal piskoposluğuna getirildi. 1482'de Papa IV Sixtus tarafından Azizlik mertebesine yükseltildi ve 1588 de V Sixtus tarafından kilisenin *Doctor Seraphicus*'u olarak adlandırıldı.

Bonaventura'nın teolojik sentezinin oriaçağdaki en eksiksiz sentez olduğu yavaş yavaş kabul edilmeye başlanmıştır. Bonaventura Platon'u ve Aristoteles'i, Augusti-

²⁰ "Ruhun Tanrı'ya doğru yükselişleri üzerinde düşünürken, başka şeylerin yanı sıra bu yerde bizzat Aziz Francesco'nun yaşadığı mucize de aklıma geldi. Haç biçimindek kanatlı seraf rüyeti Bana öyle geldi ki bu görüntü mutlu babamızın esime halini temsil ediyor ve oraya erişmek için izlenmesi gerekli güzergâhı gösteriyordu" (Önsöz, Fr. çev. H. Duméry).

nusla ve Yunan Babalarını, sante Dionysios'u ve Assisi'li Francesco'yu kullanmaya gayret etmişti.²⁰ Aquino'la Tommaso sistemini Aristoteles'e dayandırırken Bonaventura Augustinus'un ortaçağ Yeni Platonculuğu geleneğini korudu. Ama Tommaso-Aristoteles sentezinin ortaçağda kazandığı başarının ardından Bonaventura teolojisinin derindeki anlamının üzer ortalmıştır (modern çağlarda da yeni Tommasoculugun muzafter yükselişi tarafından gizlendiği gibi.)

Çağdaş bir araştırmacı Ewert H. Cousins *coincidentia oppositorum* u [zıt arın birliği] Bonaventura düşüncesinin kilit taşı olarak tanımlamaktadır.²² Tabii ki daha az veya çok açık biçimde tüm dinler tanrısında bulgularanan bir kavram söz konusudur. Bu kavram Kitabı Mukaddes'in tektanrıcılığında da çok açıktır. Tanrı sonsuz ve kişisel tarihte etkin ve aşkın zamanda ezel ve ebedi ve şu anda mevcuttur vs. Bu zıtlıklar İsa Mesih'in şahsında daha da çarpıcı hale gelir. Ama Bonaventura üçüncü Kişi için aracı ve birleştirici ilkeyi oluşturduğu Teslis'i örnek alarak, zıtların birliği sistemini geliştirir ve düzenler.

Bonaventura'nın başyapıtı kuşkusuz *Itinerarium Mentis in Deum*'dur. Yazar bu kez tüm dünyada yaygın olan ve Hristiyan mistik teolojisinin en başından itibaren rastlanan bir simgeyi özellikle de merdiven imgesini kullanır.²³ Bonaventura şöyle yazar: "Dünya, Tanrı'ya doğru çıkmamızı sağlayan bir merdivendir. Tanrı'nın bazı kalıntılarını buluruz. Bazıları maddi, diğerleri manevi, bazıları zamansal, diğerleri ebedidir; bazıları bizim içimizde, diğerleri dışımızdadır. En manevi ve ezel ve ebedi olan ve bizim *üstümüzdeki* Birinci İske'yi, Tanrı'yı anlamak için, Tanrı'nın bizim *dışımızda* kalan maddi ve zamansal olan kalıntıları, içinden geçerek yokluluk etmemiz gerekir. Böylelikle biz Tanrı'ya götüreceğ yola gireriz. Daha sonra Tanrı'nın ezel ve ebedi ve manevi imgesinin bizim *içimizde* mevcut olduğu kendi zihnimize girmemiz gerekir. Burada Tanrı'nın hakikatine girmeye başlarız. Sonunda ezel ve ebedi en manevi ve bizim *üstümüzde* olana geçmemiz gerekir."²⁴ O zaman Birlik

²⁰ Bkz. Ewert H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, s. 4 vd. ve kaynakça referansları, s. 229 vd.

²² A.g.y., birçok yerde Krş. özellikle bkz. I II, V VII.

²³ Karşılaştırmalı belgeler için bkz. Eliade, *Le Chamanisme* (2 baskı), s. 378 vd. Hristiyan geleneğindeki "Cennet Merdiveni" için bkz. Dom Anselme Stolz, *Théologie de la Mystique*, s. 117-145, Müslüman ve Yahudi mistik anlayışlarındaki merdiven hakkında bkz. Alexander Altmann, "The Ladder of Ascension."

²⁴ *Itinerarium* böl. I kısım 2 ayrıca bkz. böl. VI. Krş. Cousins'in yorumu a.g.y. s. 69-97. Tanrı'ya yükselişin bu üç aşamasının -bizim *dışımızda*, *içimizde* ve *üstümüzde*- her birinin içkin ve

yan. Zaman ın ötesinde olan Bir) ve Kutsal Teslis olarak Tanrı'ya ulaşılır

Itinerarium'ın ilk dört bölümünde Tanrı'nın maddi dünyaya ve ruha yansımaları ve Tanrı'nın yaklaşması üzerine düşünceler anlatılır. Sonrakı iki bölüm Varlık (böl. V) ve İyilik (böl. VI) olarak Tanrı'nın müşahedesi'ne ayrılmıştır. Yedinci ve son bölümde ise ruh mistik esrimeye yakalanır ve çarmına gerilmiş İsa ile birlikte ölüm den yaşama geçer. Esrimeye yeniden yüklenen gozu pek değere dikkat çekelim. Clairvaux'lu Bernard karı-koca aşkı simgeselliğinin egemenliğindeki mistik deneyiminden farklı olarak, Bonaventura için *unio mystica*, *İsa ile birlikte ölüm* ve O'nunla birlikte Tanrı Baba ile birleşme'dir.

Diğer yandan Bonaventura, aynı bir Fransiskan olarak, Doga hakkında kesin ve doğru bilgiyi teşvik eder. Tanrı'nın bilgeligi kozmik gerçekliklerde kendini açığa vurur: bir şey ne kadar incelenirse onun bireyselliğine daha iyi nüfuz edilir ve Tanrı'nın zihnindeki örnek varlık olarak daha iyi anlaşılır.²⁵ Bazı yazarlar Fransiskanların doğaya gösterdiği ilgiyi ampirik bilimlerin ahlınının kaynaklarından biri olarak kabul etmiş, Roger Bacon'ın (y. 1214-1292) ve Ockham'ın öğrencilerinin keşiflerini buna örnek göstermişlerdir. Bonaventura'nın savunduğu mistik deneyimle Doga'nın incelenmesi arasındaki bu uyum, Çin'deki ampirik bilimlerin gelişmesinde Taoçulugun oynadığı belirleyici role benzetilebilir (krş. § 134).

297. Aquino'lu Tommaso ve Skolastik— "Skolastik" terimiyle genel anlamda vahiy ile akıl, iman ile entelektüel kavrayış arasında bir uzlaşmaya varmayı amaçlayan çeşitli teolojik sistemler anlaşılır. Canterbury'li Anselmus (1033-1109) Aziz Augustinus'ın formülünü kullanmıştı: "Anlayabilmek için inanıyorum." Başka bir ifadeyle iman'ın şartlarının yerine getirilmesinden itibaren akla görevi başlar. Ama skolastik teolojinin kendine özgü yapısını *Sententiarum libri IV* (Hukumler, Kitap IV) adlı eserinde geliştiren Pierre Lombard'dır (1100-1160). Skolastik teolog sorular, çözümlemeler ve yanıtlar biçiminde şu sorunları gündeme getirip tartışmak zorundadır: Tanrı, Yaradılış, Bedenlenme, Kurtuluş ve Sakramentler.

XII yüzyılda Aristoteles ile büyük Arap ve Yahudi filozofların (özellikle İbn Rüşd, İbn Sina, İbn Meymun) eserlerine Latince çeviriler sayesinde kısmen erişile

aşkın olarak ifade edilebilecek ikişer evre içerdiğini ekleyelim. Demek ki altı aşama söz konusudur ve bunlar Aziz Francesco'yu kucakladığında bedenindeki *stigmata*'ları açan Serafin altı kanadını simgelemektedir.

²⁵ *Itinerarium*, böl. II, kısım 4 vd.

bılır. Bu keşifler akıl ile iman arasındaki ilişkilere yeni bir açıdan bakılmasını sağlar. Aristoteles'e göre aklın alanı tamamen bağımsızdır. Ortaçağ'ın en evrensel düşünürlerinden Albertus Magnus (Kölnlü Albertus 1206 veya 1207-1280) "akıl için yine aklın kendisinin yürürlükten düşürdüğü hakların" yeniden fethedilmesini coşkuyla kabullendi.²⁶ Buna karşılık böyle bir öğreti geleneksel, teo-ogları öfkeliendirebilirdi, ancak Onlar skolastikler dını felsefeye, İsayı Aristoteles'e kurban etmekte suçluyorlardı.

Albertus Magnus'un düşüncesi öğrencisi, Aquino lu Tommaso (1224-1274) tarafından derinleştirilip sistemleştirildi.²⁷ Tommaso hem teolog hem de filozoftur ama ona göre ana sorun değişmez. Varlık, yani Tanrı. Tommaso Doğa ile Tanrı'nın İnayetini, akıl ve iman alanlarını özenle ayırır. bununla birlikte bu ayırım söz konusu alanların uyumunu da gerektirir. İnsan tanıdığı kadarıyla dünya hakkında düşünme zahmetine girer girmez Tanrı'nın varlığı aşikâr hale gelir. Örneğin. Şu ya da bu biçimde bu dünya hareket halindedir, her hareketin bir nedeni olmalıdır, ama bu neden bir başka nedenin sonucudur. bununla birlikte söz konusu dizi sonsuz olmaz ve bir ilk harekete geçince gücün müdahalesini kabul etmek gerekir, ki bu güç de Tanrı'dan başkası değildir. Bu kanıt Tommaso'nun "beş yol" diye nitelediği beşli bir grubun ilkidir. Hep aynı mantık yürütülür. Açık bir gerçeklikten yola çıkılarak Tanrı'ya ulaşılır (Her etkili neden bir başka nedenin varlığını gerektirir ve bu dizi boyunca genye doğru uzandıkça ilk nedene Tanrı'ya varılır).

Akal tarafından bu şekilde keşfedilen Tanrı, sonsuz ve basit olsa da insan dilinin ötesindedir. Tanrı katıksız var olma edimidir (*ipsum esse*) dolayısıyla sonsuz,

²⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı 2004 s. 483. "Modern düşüncenin ayırt edici özelliği, ispatlanabilir olanla ispatlanamazın arasındaki ayrımsa, o zaman modern felsefenin XIII yüzyılda kurulduğunu ve kendi kendini sınırlayarak Albertus Magnus'la değerinin ve haklarının birincine vardığını söyleyebiliriz" (*agv*, s. 484).

²⁷ Tommaso'nun oldukça kısa süren ömrü dramatik olaylardan yoksunda. 1224'un sonuna doğru veya 1225 başında Agnide doğmuş. 1244'te Dominiken cüppesini sırtına geçirmiş ve ertesi yıl Albertus Magnus'un yönetiminde eğitim görmek üzere Paris'e girmişti. 1256'da teo-og bölümünden mezun olan Tommaso Paris'te (1256-1259) ve daha sonra İtalya'nın birçok kentinde ders verdi. 1269'da döndüğü Paris'ten 1272'de yeniden ayrılp, 1273'te Napoli'de ders vermeye başladı. X. Gregorius tarafından İkinci Lyon Genel Konsili'ne davet edilen Tommaso Ocak 1274'te yola çıktı, ama hastalanınca Fossanova'da konakladı ve 7 Mart'ta orada öldü. Çok sayıda yazışta içinde, Tommaso'nun gerçek denasını sergilediği en meşhur an *Summa theologiae* (İlahiyat Toplu Yapıtı) ve *Summa contra gentiles* tir (İnançsızlara Karşı Yapıtı).

nareketsiz ve ezel ve ebedidir. Nedensellik ilkesine dayanarak varlığı kanıplanınca aynı zamanda Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı olduğu sonucuna da varılır. Her şeyi özgürce, hiçbir zorunluluk duymadan yaratmıştır. Ama Tommaso'ya göre, insan akli dünyanın ezelden beri mi var olduğunu yoksa tam tersine yaratılışın zaman içinde mi gerçekleştiğini kanıtlayamaz. Tanrı'nın vahiylerine dayanan iman, dünyanın zaman içinde başladığına inanmamızı ister. İmanın diğer koşulları gibi (ilk günah, Kutsal Teslis, Tanrı'nın İsa Mesih'te Bedenlenmesi vb.) vahyedilmiş bir gerçeklik söz konusudur. Dolayısıyla bu konu felsefe alanından çıkmayıp teoloji araştırması alanına girer.

Her bilgi temelde *varlık* kavramını, başka bir deyişle bilinmek istenen gerçekliğe sahip olmayı veya onun varlığını ima eder. İnsan Tanrı hakkındaki eksiksiz bilgilerden yararlanıp diye yaratılmıştır, ama ilk günahın ardından Tanrı'nın lufu olmaktan buna erişmesi artık olanaksızdır. Tanrı'nın lutfundan da yardım alan müminin Tanrı bilgisini, Kutsal Tarih boyunca vahyettiği kadarıyla kabullenmesini sağlayan imandır.

"Karşılaştığı direnişlere rağmen Aziz Tommaso'nun öğretisi, kendi tankatında olduğu gibi başka çevrelerde, hem skolastik hem de dinsel çevrelerde kısa zamanda kendisine çok sayıda öğrenci kazandırmıştır. Tommasocu reform, felsefe ve teoloji alanının tümünü etkilemekteydi, tarhın bu alanlarla ilgili Aziz Tommaso'nun etkisi ni görmediği ve izni takip etmediği tek bir mesele yoktur, fakat öyle görünüyordu ki en çok ontolojinin temel meselelerinde etki göstermiştir, zaten buradaki çözümler diğer alanlardaki çözümleri etkiler."²⁸ Gilson'a göre Aziz Tommaso'nun en büyük erdemi hem "teolojizm"den –imanın kendi kendine yeterli olduğunu ideri süren anlayış– hem de "rasyonalizm"den sakınabilmesidir. Ve, yine aynı yazara göre skolastik, Aristoteles'in öze hlikle de onun Arap yorumcularının ni bazı savlarının Paris piskoposu Stephen Tempier tarafından 1270 ve 1277'de mahkûm edilmesiyle birlikte geri emeye başlamıştır.²⁹ O andan itibaren teoloji ile felsefe arasındaki yapısal uyum ağır bir darbe alır. Duns Scotus'un (y. 1265-1308) ve Ockham'lı William'ın (y. 1285-1347) eleştirileri Tommasocu sentezi mahvetmeye katkıda bulunur. Son tablilde teolojiyle felsefe arasında durmadan açılan mesafe modern toplumlarda açık hale gelen kutsal ve kutsal olmayan arasındaki ayrılmayı hızlandı-

²⁸ F. Gilson, *Oriyağ Felsefesi*, s. 514.

²⁹ Bkz. bu mahkûm yetler hakkında tartışma, a.g.y., s. 58 vd. Çok sayıda sav İbn Rusdçuydu bazıları da Tommaso'nun öğretisine dayanıyordu.

r.1³⁰

Gilson'ın yorumunun artık batı dünyasıyla kabul edilmediğini ekleyelim. Aquino'lu Tommaso ortaçağın tek skolastik dehası değildi. XIII ve XIV yüzyıllarda başka düşünürler de –en başta da Scotus ve Ockham'ı– ona denk, hatta üstün bir itibara sahipti. Tommasoculuğun önemi XIX yüzyılda Roma Kilisesinin resmi teolojisi olarak ilan edilmesinden kaynaklanır. Üstelik XX yüzyılın ilk çeyreğinde yeni-Tommasoculuğun yeniden doğuşu Batı kültürü tarihinde önemli bir dönemeç oluşturmaktadır.

Doctor subtilis lakaplı Duns Scotus Tommaso'nun sistemini onun temelinde saldırarak, yani aklı verdiği önem, yadsıyarak eleştirir. Duns Scotus'a göre akıl yürütme sonucunda keşfedilen Tanrı'nın ilk nedene özdeşliği dışında, her türlü dinse, bığı imanla edinilmektedir.

Ockham'lı, *doctor plusquam subtilis*, akıl teolojilerin eleştirisinde çok daha ileri gider. Madem ki insan yalnızca gözlemlediği, belirli olguları, aklın ve tanrısal vahyin yasalarını bilebilir, o halde her türlü metafizik olanaksızdır. Ockham'lı, "evrensel"lerin varlığını kesin olarak yadsır. Bunlar özerk gerçekliğe sahip olmayan "dinhisel yapılar"dır. Madem ki Tanrı sezgilerle bilinemez ve akıl da onun varlığını kanıtlamaz, o halde insan imanını ve vahyin kendisine öğrettikleriyle yetinmelidir.³¹

Ockham'lı'nın dinsel düşüncesinin özgünlüğü ve derinliği özellikle onun Tanrı anlayışında fark edilir. Madem ki Tanrı mutlak özgür ve gücü her şeye yetendir, her şeyi yapabilir, hatta kendisiyle de çelişebilir, örneğin bir canıyı, kurtarıp, bir azıyı mahkûm edebilir. Tanrı'nın özgür ügünü aklın, insanın hayal gücünün veya dilinin sınırlarına göre kısıtlanamamak gerekir. İmanın koşullarından biri bize Tanrı'nın insan doğasına büründüğünü öğretmektedir. ama eşek, taş veya tahta biçiminde de (yani doğasında da) tezahür edebilirdi.³²

Tanrısal özgürlüğün bu paradoksal yansımaları sonraki yüzyılların teolojik imgelemine hareketi geçirmemiştir. Bununla birlikte XVIII yüzyıldan –yani "ilkel-

³⁰ Kırş Steven Ozment, *The Age of Reform*, s. 16.

³¹ Gilson'a göre, "Ockham'lı William'ın incelermesi hayatı bir önem taşıyan ve gene de pek bilinmeyen bir tarihsel olguyu fark etmemizi sağlamaktadır, bu da biraz muğlak bir tenme skolastik felsefe olarak adlandırdığımız şeyin kendisine karşı kendi içinde yürüttüğü eleştirinin, modern felsefenin henüz oluşmasından önce meydana getirdiği yıkımdır" (a.g.y., s. 605).

³² *Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam asinum.* Bu savın tartışılması için bkz. Elhade, *Dinler Tarihi ve Geniş*, § 9.

ler"ın keşfedilmesinden sonra, Ockham'ının teolojisi "vahşilerin putperestliği" adı verilen olgunun daha sağlıklı bir biçimde anlaşılmasını sağlayabilirdi. Çünkü kutsal herhangi bir biçimde hatla en saçma sapan bir biçimde tezahür edebilir. Ockhamlı'nın açığ. perspektifte teolojik düşünce arkaik ve geleneksel dinlerin hepsinde bulgularanan hiyerofanileri doğrulayabilirdi, nitekim şimdi doğal nesnelere (taşlar, ağaçlar, kaynaklar vb.) değil onların "cisunleştirildiği" doğaüstü güçlere tapınıldığı bilinmektedir.

298. Üstat Eckhart: Tanrı'dan Tanrısalığa— 1260'ta doğan Eckhart, Köln'de Dominikanların yanında ve Paris'te eğitim gördü. Paris'te (1311-1313) Strasbourg'da (1313-1323) ve Köln'de (1323-1327) ders verdi. vazlık ve idarecilik yaptı. Bu son iki kentte hem rahibelere hem de Begumelere vaaz verip, renberlik etti. Çok sayıda eseri arasında en önemlileri Pierre Lombard'ın *Sententiarum*'u hakkında yorum ve ne yazık ki büyük bölümü kayıp olan hatırı sayılır bir teoloj. yapıtı *Opus tripartitum* dur. Buna karşılık *Manevi Talimatları* birçok inceleney ve pek çok vaazı da içeren çok sayıda Almanca yazısı korunabilmiştir. Ama bazı vaazların gerçekten ona ait olduğu kesin değildir.

Üstat Eckhart özgün, derinlikli ve anlaşılması güç bir yazardır.³³ Haklı olarak Batı mistisizminin en önemli teoloğu olarak kabul edilmektedir. Geleniği sürdürmekle birlikte, Hristiyan mistisizmin tarihinde yeni bir çağ başlatır. IV yüzyıldan başlayarak XII yüzyıla kadar mütefekkirliğin dünyadan el etek çekmeyi, yani keşiş yaşamını zorunlu kıldığını hatırlatalım. Keşiş çölde veya manastırın yalnızlığında Tanrı'ya yaklaşmayı ve Tanrı'nın varlığının sevincini tatmayı umuyordu. Tanrı'ya bu yakın, cennete geri donmekle eşdeğerliydi. mütefekkir bir anlamda Âdem'in cennetten kovulmadan önceki haline kavuşuluyordu.

Hristiyan mistik deneyiminin ilk örneği olarak kabul edilebilecek olayda, Aziz Pavlus esrime hali içinde üçüncü göğe yükselişine atıfta bulunur: "Öndört yıl önce alınıp üçüncü göğe götürülmüş bir Mesih izleyicisi tanıyorum. Bu bedensel olarak mı, yoksa beden dışında mı o du bilmiyorum, Tanrı bılır. Evet, bu adamın cennete götürüldüğünü biliyorum, bu, bedensel olarak mı yoksa bedenden ayrı mı oldu, bilmiyorum, Tanrı bılır. Orada dille anlatılamaz, insanın söylemesi yasak olan sözler işitti" (II Korintliler, 12:2-4). Demek ki cennet özlemi Hristiyanlığın baş-

³³ Zaten Latince ve Almanca eserleri ancak günümüzde özenle yayımlanmaktadır.

langıcından beri mevcuttur. Dua ederken Yeryüzü cennetinin bulunduğu Doguya dönülürdü. Manastır kilselerinde ve bançelerinde de cennet simgeselliğine rastlanmaktadır. Keşişliğin kadim Babaları (daha sonra Aziz Assis'li Francesco içm de geçerli olacağı gibi, yitici hayvanlara sözlerini geçirirdi, zaten cennet yaşamının getirilmesinin ilk emaresi de hayvanlar üzerinde yeniden kurulan egemenlikti.³⁴

Pontuslu Evagoras'ın (IV yüzyıl) mistik teolojisinde en mükemme, Hıristiyan keşişti, o kökenlerine kavuşmuş insan modelini temsil ediyordu. İnsavaya çekilmiş mütefekkirin ruhai amacı Tanrı ile bir eşmektir. Bununla birlikte, diğerlerinin yanı sıra Aziz Bernard'ın da belirttiği gibi, "Tanrı ve insan birbirinden ayrıdır. Her biri kendi istencini ve kendi tözünü korur. Onlar için böyle bir birleşme bir istenç ortaklığı ve aşk içinde bir ayumdur."³⁵

Unio mystica'nın böyle neredeyse kocalık değeri yüklenerek öne çıkarılması, yalnızca Hıristiyan mistisizminde değil, genelde mistik anlayış tarihinde çok yaygın olarak bulgularanan bir olgudur. Bunun Ustat Eckhart'a tamamen yabancı olduğuna hemen söyleyelim. Dominiken din adamının vaazlarında yalnızca keşişlere ve rahibelere değil, münimler kitlesine de seslendiği düşünülürse, bu olgu daha da anlamlı kazanmaktadır. XIII yüzyılda manevi mükemmellik artık yalnızca manastırlarda aranmıyordu. 1200-1600 arasındaki dönemde ayırt edici, nite ığın oluşturan görüngülerden, mistik deneyimin "demokratikleşmesi" ve "sekuierleşmesi"nden söz edilmiştir. Ustat Eckhart tam anlamıyla, Hıristiyan mistisizm tarihindeki bu yeni aşamanın teoloğudur, dünyadan el etek çekmeden Tanrı ile ontolojik özdeşliğe yeniden kavuşma olanakını bildirir ve bunu teolojik açıdan doğrular.³⁶ Ona göre de mistik deneyim "kökene dönüş" sonucuna yo açar, ama bu köken Adem'den ve dünyanın yaratılışından eskidir.

Ustat Eckhart bu görüşü pek teolojisi, doğrudan tanrısallığın varlığına soktuğu bir ayrımın yardımıyla geliştirir. "Tanrı" (Gott) sözcüğüyle yaratıcı Tanrı'yı ifade ederken, tanrısal tözü anlatmak için "tanrısalılık" (*Gottheit*) terimini kullanır. *Gottheit*, "Tanrı"nın kurucu ilkesi ve rahmidir, *Grund*'dur. Gerçi bir öncenk veya yaratılışın ardından, zaman içinde yaşanmış ontolojik bir değişim söz konusu değildir. Ama insan dilinin çokanlamlılığı ve sınırları yüzünden, böyle bir ayrım tatsız an-

³⁴ Kırş M. Elade, *Mythes, rêves et mystère*, s. 90 vd., Dom Anselme Stolz, *Theologie de la mystique*, s. 18 vd. ve birçok yerde.

³⁵ *Sermones in Cantica Cantorum* no 70 *Pat. Lat.* içinde c. 183, s. 1126.

³⁶ Bu anlayış *Bhagavad Gita*'nın mesajına benzetilebilir (Kırş § 193-194).

laşmazlıklara yol açabiliyordu Eckhart bir vaazında şunu açıklar "Tanrı ve tanrısallık birbirlerinden, gök ile yer kadar farklıdır Tanrı yapar, meydana getirir, tanrısallık yapmaz yapacak hiçbir şeyi yoktur Tanrı ve tanrısallık arasındaki fark, bir şey yapmak ve yapmamaktır"³⁷ Dionysios Areopagos (krş. § 257) Tanrı'yı "saf bir hiçlik" diye tanımlamıştı. Eckhart bu negatif teolojyayı sürdürür ve boyutlandırır "Tanrı isimsizdir çünkü hiçbir kimsenin onun hakkında hiçbir şey söyleyemez ve anlayamaz O halde ben Tanrı'yıdır dersem bu doğru değildir ben iyiyim ama Tanrı iyi değildir Ayrıca şöyle dersem Tanrı bilgedir, bu doğru değildir ben ondan daha bilgeyim Şunu da söylersem Tanrı bir varıktır, bu doğru değildir o var olmanın üstünde bir varlık ve özüstü bir olumsuzlamadır"³⁸

Diğer yandan Eckhart insanın "Tanrı ırkından ve nusuşından" olduğu üzerinde durur ve müminin Teshis Tanrı'sının ötesinde, tanrısallık ilkeye (*Gottheit*) erişmesi için sıkıştırır Çünkü ruhun *Grund*'u, doğası gereği, doğrudan ve aracısız olarak Tanrısallıktan başka bir şeyi kabullenemez Tanrı insan ruhuna Kendi tümelığı içinde nüfuz eder Eckhart mistik deneyim Aziz Bernard'ın ve diğer tanınmış yazarların yüceltiği türden bir *unio mystica* olarak değil, tezahür etmemiş tanrısallığa (*Gottheit*) dönüş olarak değerlendirir, mümin tanrısallık *Grund*'la ontolojik özdeşliğini ancak o zaman keşfeder "İlk kez olduğumda, Tanrı'm yoktu ve ben yalnızca kendimdim Saf varlıktım ve kendimi tanrısal hakikat sayesinde tanıyordum Ben hem ezeli ve ebedi hem de geçici zamansal varlığımın ilk nedeniyim Ezeli ve ebedi doğuşum yüzünden hiçbir zaman ölmeyeceğim Ben kendimin ve diğer her şeyin nedeni oldum"³⁹

Eckhart'a göre Yaradılış öncesi bu ilk hal aynı zamanda en son hal olacaktır, mistik deneyim, ruhun farklılaşmamış tanrısallık çine yeniden katılmasını çabuk-

³⁷ Jeanne Ancelet-Hustache'in Fr. çev. risi, *Maître Eckhart*, s. 55 Bununla birlikte birçok metin Teshis Tanrı'sı ile *Gottheit* arasındaki mutlak özdeşliği vurgular Referanslar için bkz. Bernard McGinn "Theological Summary" (*Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense* içinde çev. Edmund Colledge ve B. McGinn), s. 36, dipnot 71-72 Krş. a.g.y. s. 38, dipnot. 81 Eckhart'ın, Oğlu verum olarak yaratan ve onunla birlikte Kutsal Ruh'u, bonum olarak üreten, unum olarak Baba yorumu, bu yorum Aziz Augustinus'un öğretisine dayanmaktadır

³⁸ Fr. çev. Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, s. 55 Yine de Eckhart bir başka vaazında şunu belirtir "Tanrı'nın bir varlık değil varlık üstü bir varlık olduğunu söyledim de tanrı'nın varlığına itiraz etmedim, ta ki tersine ona daha yüksek bir varoluş atfetim" (a.g.y.)

³⁹ Franz Pfeiffer'in yayımladığı ve Steven Ozment, *The Age of Reform*, s. 128'de çevrilmiş metin

laştı. Ama ne panteizm ne de Vedanta türü bir monizm söz konusudur. Eckhart, Tanrı ile birleşmeyi, okyanusa düşünce kendisiyle özdeşleşen su damlasının durumuna benzetir ama okyanus su damlasıyla özdeş değildir. Aynı şekilde ruh Tanrı sallaşır, ama Tanrı ruh olmaz. Bununla birlikte mistik birleşmede "Tanrı, nasıl Kendi içindeyse ruh da öyle Tanrı'dadır."⁴⁰

Eckhart ruh ile Tanrı arasındaki farklılığı dikkate alırken bu farklılığın nihai olmadığını kanıtlama başarısını da göstermiştir. Ona göre insanın önceden belirlenmiş doğal eğilimi Tanrı'nın yaratığı olarak dünyada yaşamak değil Tanrı'da olmaktır. Çünkü gerçek insan –yani, ruh– ezeli ve ebedidir, insanın selameti Zaman'dan el etek çekmesiyle başlar.⁴¹ Eckhart Tanrı'ya kavuşmak için mutlaka gerekli bir uygulama olan "ayrılma"yı (tecrüt) (*Abgescheidenheit*) durmadan över.⁴² Selamet, gerçek bilgi sayesinde mümkün kılınan ontolojik bir işlemdir. İnsan kendi öz varlığını keşfettiği ölçüde kurtulur, ama her türlü varlığın kaynağı olan Tanrı'yı bilmeden kendi varlığına erişemez.⁴³ Selameti sağlayan temel dinsel deneyim manının ruhunda Logos'un doğuşudur. Madem ki Baba Oğlu, öncesizlik ve sonrasızlık içinde yaratmaktadır ve madem ki Baba'nın *Grund*'ü ruhun *Grund*'uyla aynıdır, o halde Tanrı Oğlu ruhun *Grund*'unda yaratmaktadır. Bunun da ötesinde "O beni, gerçek Oğlu olan] oglunu yaradır." "Yalnızca beni, Oğlu'na yaratmakla kalmaz, beni Kendisine yani Baba'ya] ve Kendisini de bana benzer yaratır."⁴⁴

⁴⁰ Joset Quint'in yayımladığı metin, *Deutsche Predigten und Traktate*, no. 55 s. 410; Özmerit, a.g.y., s. 131'de çevrilmiştir. Ayrıca bkz. McGinn, a.g.y., s. 45 vd'da belirtilen referanslar.

⁴¹ Eckhart'a göre yalnızca Zaman değil "zamansal (dünyevi) şeyler, zamansal (dünyevi) sevgi er hatla Zaman'ın kokusu bile" Tanrı'ya yaklaşma önündeki en büyük engeldir. Krş. C. de B. Evans, *Meister Eckhart*, I, s. 237'de çevrilmiş metin.

⁴² Eckhart "ayrılma (tecrüt) üzerine incelemesinde, bu uygulamayı alçakgönüllülük ve hayırsızlıktan bile daha üstün görür. Krş. *On detachment* (çev. Edmund Colledge) s. 285-287. Ama hayırsızlığın da el etek çekmeye giden yollardan biri olduğunu belirtir (a.g.y., s. 202).

⁴³ Ontoloji ile bilgi (*intelligere*) arasındaki bu karşılıklı bağımı ilk Meister Eckhart'ın teo oğusunun çeşitli denemelerinde, paradoksal bir yönünü yansıtmaktadır bir anlamda. Nitekim sistemli eseri, *Opus propositionum*'a "Esse Deus est" önermesinin çözümlemesiyle başlarken Eckhart *Paris Sorunları*'nda Tanrı'nın *intelligere* olarak doğru bir biçimde tanımlandığını açıklar demek ki anlama eylemi *esse*'nin üstündedir. Krş. Bernard McGinn, "Theological Summary" Ed. Colledge ve McGinn, *Meister Eckhart* içinde s. 32 ve dipnot 42. Başka birçok bölüm saf bilgi veya anlayış olarak tanımlanan Tanrı'nın önceliğini teslim eder, krş. referanslar, a.g.y., s. 300, dipnot 45.

⁴⁴ *Vaaz* no. 6, çev. Ed. Colledge *Meister Eckhart*, s. 187. Bkz. McGinn "Theological Summary" s. 51 vd' ve G. J. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge* s. 126 vd'da atılanmış diğer

Eckhart'ın nasımlarını en çok onun Oğul'un müminin ruhunda doğuşu savı, "ıyı ve doğru" Hristiyanın İsa Mesih ile özdeşliği sonucunu beraberinde getiren öğreti sınırlandırmıştır. Dominiken d.n adamının çıkarsadığı benzerliklerin her zaman çok hayırlı ve başarılı olmadığı doğrudur. Eckhart *Vaaz no 6*'nın sonunda, ayinde kutsal ekmegin İsa'nın bedenine dönüşmesi gibi, tamamen İsa Mesih'e dönüşen insandan söz eder: "Ben O'nda öylesine eksiksiz değiştim ki o Kendi varlığını, benzer bir varlığı, değil kendisiyle aynı varlığı bende üretiyor"⁴⁵. Ama Eckhart *Savunma'sında* m quantum olarak, yani biçimsel ve soyut anlamda konuştuğunu belirtir.⁴⁶

Eckhart'ın Tanrı (yani *Gottheit*) olmayan her şeyden ayrılmaya (*Abgescheidenheit*) verdiği belirleyici önem kısacası dünyevi (zamansal) işlere karşı beslediği kuşku bazılarının gözünde mistik teolojisinin guncelliğini ve etkisini azaltıyordu. Haksız yere kilisenin ayinsel yaşamına ve selamet tarihinin olaylarına ilgisizlikle suçlandı. Dominiken d.n adamının, Tanrı'nın tarihteki rolü ve İsa Mesih'in Zaman içindeki bedenlenişü üzerinde durmadığı doğrudur. Ama Eckhart b.i. nastaya bir parça çorba vermek için tefekkürü keseni ovuyor ve Tanrı'yla kilisede olduğu kadar sokakta da karşılaşılabilceğini yineliyordu. Diğer yandan Eckhart'a göre mistik tefekkürün nihai amacı, yani farklılaşmamış tanrısalığa dönüş, duygusal dinsel deneyimler peşindeki müminleri tatmin edemezdi. Ona göre gerçek mutluluk *raptus*'ta değil, Tanrı ile tefekkür yoluyla sağlanan entelektüel birlikteydi.

1321'de Ustat Eckhart zindıklıkla suçlandı ve ömrünün son yıllarında savlarını savunmak zorunda kaldı. 1329'da (olumunden bir ya da iki yıl sonra) Papa XXII. Ioannes 28 maddeyi mahkûm etti ve bunlardan 17'sinin zindik, diğerleri'nin de "kuşağa kötü gelen, çok cüretkâr ve zindıklık kuşkusu taşıyan" maddeleri olduğunu açıkladı.⁴⁷ Dilindeki esneklikler ve bazı teologların kıskançlığı mahkûm editmesinde rol oynamış olabilir. Her ne olursa olsun bu mahkûmiyetin sonuçları ağır oldu. Öğrencileri Heinrich Suso ve Johan Tauler'ın çabalarına (krş. § 300) ve birçok Dominikenin bağlılığına karşın Ustat Eckhart'ın eserleri yüzyıllar boyunca bir kenara itildi. Hristiyan Batının teolojisi ve metafiziği onun sezgilerinden ve dahiyane yo-

bölümler. Bu görüş Avignon'da zindıklık değil, ama "zindıklıktan şüphelenilen" bir sav olarak mahkûm edilmiştir.

⁴⁵ Colledge, *a.g.y.*, s. 180. Ayrıca krş. *In agro dominico* madde 10, çev. McGinn, *a.g.y.*, s. 78.

⁴⁶ Bkz. McGinn, s. 53 vd.'da alıntılanmış metinler. *Vaaz no 55*'te yaratıcı Tanrı ile değil *Gottheit*'le birliğin söz konusu olduğunu açıklar.

⁴⁷ Meister Eckhart'ın mahkemesi ve mahkûmiyeti hakkında bkz. Jeanne Ancelet-Hustache *Maître Eckhart* s. 120 vd., B. McGinn *a.g.y.*, s. 13 vd.

rumlarından yararlanamadı. Etkisi Cermen topraklarına sınırlı kaldı. Yazılarının oldukça gizli bir biçimde dolaşımı apokrif metinler oluşturulmasını cesaretlendirirdi. Bununla birlikte Ustaz Eckhart'ın gözü pek düşüncesi bazı yaratıcı zihinlere tohumlar ekmeyi sürdürdü bunların en büyüklerinden biri, Nicolaus Cusanus idi. (krş. S. 301)

299 Halk Dindarlığı ve Sofuluğun Tehlikeleri—XII yüzyılın sonundan itibaren manevi mukemmelleşme arayışı artık yalnızca manastırlarda yürütülüyordu. Sayısı giderek artan laikler de (ruhbandan olmayan ar) dünyadan kopmadan havarilerin ve azizlerin yaşamına öykünme yolunu seçmişti. Zengin bir tuccanın, 1173'te malını mülkünü yoksullara dağıtan ve gönüllü yoksulluğa vaaz eden Pierre Valdo'nun müritleri olan Lyon'lu Valdocular veya Kuzey İtalya'daki *Humilitati*'ler buna örnek gösterilebilir.⁴⁸ Bunların çoğu kiliseye hâlâ bağlıydı, bazıları Tanrı ile doğrudan deneyimlerini yücelterek tapımdan, hatta sakramentlerden vazgeçiyordu.

Kazey bölgelerinde "Flandre," Hollanda, Almanya Beguine⁴⁹ adıyla bilinen küçük laik kadın cemaatleri örgütlendi. Bu kadınlar yaşamlarını çalışma, dua ve vaazla geçiriyordu. Sayıları daha az olan, ama yine kendilerini Hristiyan mukemmelliği ve yoksulluk idealine adanmış erkek cemaatleri de vardı. Beghards⁵⁰

Bir *vita apostolica* [havarî yaşamı] özleminin uyandırdığı bu halk dindarlığı hareketi, Valdocuların dinsel idealini anımsatmaktadır. Hem dünyanın kuçumsenmesine hem de kuise adamlarından duyulan hoşnutsuzluğa işaret eder. Muhtemelen bazı Beguine'ler manastırlarda yaşamayı veya en azından Dominikenlerin ruhanî önderliğinden yararlanmayı tercih ediyorlardı. Almanca yazan ilk kadın mistik Magdeburg'lu Mechtild'e'nin (1207-1282) durumu buna bir örnektir. Aziz Dominicus'u "benim sevgili Babam" diye isimlendiriyordu. Mechtild'e, Tanrı'nın *Akan Nuru* adlı kitabında, karı-koca arasındaki birleşmenin mistik erotik dilini kullanır. "Sen bende-sin ve ben de Sen'de!"⁵¹ Magdeburg'lu Mechtild'e, Tanrı ile birleşme insanı, günahtan

⁴⁸ Her iki topluluk, 1184'te Papa III. Lucius tarafından aforoz edildi.

⁴⁹ Flandre Ortaçağda Felemenk topraklarının güneybatı kesiminde yer alan prenslik -yn

⁴⁹ Bazı yazarlara göre bu isim Albitilerden türemiştir, krş. Özmen: *The Age of Reform*, s. 91 d. pnot. 58. Gordon Leff, *Heresy in Later Middle Ages*, 1 s. 18 vd.

⁵⁰ Krş. E. W. McDonnell, *The Beguines and Begards in Mediaeval Culture*, birçok yerde.

⁵¹ İsa ona şöyle der: "O kadar doğal olarak (*genaturt*) Bende-sin ki, aramıza hiçbir şey giremez!" aktaran Robert E. Lerner, *The Heresies of the Free Spirit in the Late Middle Ages*, s. 19. XIII yüzyılın en büyük şairlerinden ve mistiklerinden olan Flaman Beguine Hadewijch'in

kurtarıcı, diye yazıyordu. Bilgili ve namuslu zihinler açısından bu açıklama kendi içinde sapkın bir görüş içermiyordu. Zaten bazı papalar ve birçok teolog Begüme'lerin ortodoks bir Hıristiyan inanca sahip olduklarına ve erdemlerine tanıklık ettiler.⁵² Ama özellikle XIV yüzyıldan itibaren başka Papalar ve teologlar Begüme'leri ve Beghard'ları zındıklıkla⁵³ ve geleneksel kişiler uyarınca, Şeytan'ın telkinlerine uyarak gerçekleştirdikleri, orijillerle suçladılar. Baskının gerçek nedeni, kılıse adamlarının ve keşişlerin kıskançlığıydı. Begüme'lerin ve Beghard'ların *havari yaşamı'nı*, yalnızca ıskıyuzlu uk olarak değerlendirmiyor ve onları söz dinlemez bir gayretkeşlikle suçluyorlardı.⁵⁴

Bununla birlikte dindarlığın birçok yerde heterodokslığa ve hatta kılıse yetkililerinin gözünde zındıklığa yol açtığını ekleyelim. Zaten XIII ve XIV yüzyıllarda ortodokslukla heterodoksluk arasındaki sınırlar daha oynaktı. Diğer yandan bazı laik topluluklar insanı olanakların ötesinde bir dinsel saflık istiyorlardı. Böyle bir idealizmin tehlikesini hoş görmesine imkân olmayan kılıse, şiddetli bir tepki gösterdi. Böylece daha gerçek ve daha derin bir Hıristiyan maneviyatı ihtiyacını karşılama fırsatını da yitirdi.⁵⁵

1310'da Paris'te, Özgür Ruh'un (erkek ve kız) kardeşleri hareketine ait tarumlanmış ilk kişi olan Marguerite Poret yakıldı. (Anlamlı benzerliklere karşın, bu hareketi Begüme'ler ve Beghard'lardan ayırt etmekte yarar vardır.) Özgür Ruh yandaşları kılıse ile tüm bağlarını koparmışlardı.⁵⁶ Tanrı'ya birliği arayan köktenli bir mistisizm uyguluyorlardı. Kendilerini suçlayanlara göre, Özgür Ruh'un kardeşleri insanın dünyevi hayatında artık bir daha günah işleyemez hale geleceği bir mukemmellik mertebesine erişebileceğini savunuyorlardı. Bu zındıklar kılısenin aracılığından vazgeçmişlerdi, çünkü "Rab'bın Ruhu neredeyse orada özgürlük vardır" (II Kor. 11-

eserlerinin de esin kaynağı aynı Aşk (*minne*) deneyimidir. Krş. Hadewijch, *Complete Works*, s. 127-258.

⁵² Krş. Lerner, a.g.y., s. 38 vd.

⁵³ Ama bazı toplulukların Katharosuçu öğretilerini paylaştıkları doğrudur. Krş. Denzinger aktaran Ozment, s. 93, dipnot 63.

⁵⁴ Bu haksız eylemi, XIII yüzyılın sonuna doğru keşişlerin baş angıçtaki gayretlerini büyük ölçüde yitirmeleri ve Kılıse adamlarının ayrıcalıklarından yararlanmalarıyla açıklanabilir, krş. Lerner, a.g.y., s. 44 vd.

⁵⁵ Ozment, a.g.y., s. 96, ayrıca krş. Leff, a.g.y., I, s. 29 vd.

⁵⁶ Bkz. Leff, a.g.y., I, s. 310-407. Lerner, birçok yerde

li er, 3 : 7). Bununla birlikte antinomosçuluğa⁵⁷ teşvik ettiklerini gösteren hiçbir kanıt yoktur, tam tersine onlar *unio mystica*'yı kanaatkârlık ve çile yoluyla hazırlıyorlardı. Sonuçta kendilerini Tanrı ve İsa'dan ayrı hissetmez bir hale geliyorlardı. Bazılar, şöyle di.yordu "Ben İsa'yım ve hatta daha fazlas.yım" ⁵⁸

Kendisi de bir zındık olarak yakılmasına karşın, Marguerite Porel'nin *Sıradan Ruhların Aynası* adlı eseri bol bol kopya edildi ve birçok dile çevrildi. Bu kitabın yazarının kim olduğu bilinmiyordu gerçi (yazarın adı, 1946'da belirlenmiştir), ama bu da zındıklığın açıkça belli olmadığını kanıtlamaktadır. *Ayna*, Aşk ile Akıl arasında geçen ve bir ruhun yönetimine ilişkin bir diya.ogdan oluşur. Yazar, insanı Tanrı ile birleşmeye götüren yedi "lütuf halı" betimler. Beşinci ve altıncı 'hal'lerde Ruh "fena olur" veya "kurtarılır" ve meleklerinkine benzer hale gelir. Ama yedinci hal *unio*, ancak ölümden sonra cennette gerçekleşir ⁵⁹

Özgür Ruh hareketinden yazarların diğer eserleri, Ustat Eckhart imzasıyla dolaşmaya girmiştir. Bunların en meşhurları, (sah.e-) *Vaazlar no. 17, 18 ve 37*'dir ⁶⁰ Schwester Katheri'nin risalesi bir Beguine'in günahlarını çıkaran Ustat Eckhart'la ilişkilendirilmekte. Sonunda Rahibe Catherine ona şu itirafı yapar: "Efendim benimle birlikte sevinin. Ben Tanrı oldum!" Günah çıkarcısı üç gün tek başına kilisede yaşamasını buyurur. Tıpkı *Ayna*'da olduğu gibi ruhun Tanrı ile birleşmesi anarşik sonuçlara yol açmaz. Özgür Ruh hareketinin getirdiği büyük yenilik, *unio mystica*'nın *burada* Yeryüzü'nde elde edilebileceği olan kesim mançtır ⁶¹

300. Felaketler ve Umutlar: Kendilerini Kırbaçlayanlardan *devotio moderna*'ya— Batı Kilisesini sallayan büyük kızların dışında ⁶² XIV. yüzyılın bir diğer ayırı

⁵⁷ Antinomosçuluk. Gene de tüm dinlerde görülen bir eğilim olarak antinomosçuluk, lütf/selamete/aydınlanmaya ermiş seçkinler için mevcut dinsel kuralların artık geçerliliğini yitirdiği hatta bunların onlar için birer engel oluşturduğu düşüncesidir. —yn

⁵⁸ Bkz. Lerner'in yayımladığı metinler s. 116 vd.

⁵⁹ Marguerite Porel pas I "zındık" r. ayın vaazları perhizler, dualar gereksizdir çünkü "Tanrı zaten oradadır." Ama *Ayna* bütünü bir metindir, sadece ona "anlayanlara" seslenir. Metinler ve çözümlenmeler için bkz. Lerner a.g.y. s. 200 vd.

⁶⁰ Sonuncu metinde şu sa.ırlarla karşı aşılmaktadır: "Göze görünür ve içinde Tanrı'nın iradesini tamamen gerçekleştirdiği Yaradılıştan vazgeçen kişi hem insan, hem Tanrıdır. Tanrısal ışık beden ne öyle derinlemesine nüfuz etmiştir ki, ona tanrısal bir insan denebilir."

⁶¹ Krs. Lerner s. 215 vd., 241 vd.

⁶² Papaların 1309-1377 arasında Avignon'da ikamet etmesi, aynı anda üç (hatta üç) Papa'nın

edici niteliği kozmik belalar ve afetlerdir: kuyruklu yıldız, güneş tutulmaları, su baskınları, ve özelikle 1347'den itibaren korkunç veba salgını. "Kara Ölüm" Tanrı'yı yumuşatmak için, kendilerini kırbaçlayanların düzenledikleri ayın alayları çoğalırlar.⁶² Dindarıktan heterodoksluğa ulaşan her zamanki özgül eğriyi izleyen bir halk hareketi söz konusudur. Nitekim kendilerini kırbaçlayanlar nefislerine verdikleri eziyetten gurur duyuyor ve teolojik cehaletlerine karşın kilisenin karazma ve karamet güçlerini ikame edebileceklerine inanıyorlardı. Bu nedenle 1349'da VI. Clemens tarafından yasaklandılar.

Hem kendi günahlarının, ama özellikle de dünyanın günahlarının kefareti için gezgin laik topluluklar ükeyi bir usta'nın önderliğinde dolaşıyorlardı. Sayısı bazen çok kalabalık olabilen (binlerce kişi) ayın alayı, bir kente geldiğinde ilahiler söyleyerek ve halkalar oluşturarak katedrale doğru ilerliyordu. Tövbekârlar an vah ederek ve ağlayarak Tanrı'ya, İsa'ya ve Meryeme yakarıyor ve kendilerini böyle bir şiddetle kırbaçlamaya başlıyorlardı ki bedenleri şişmiş ve morarmış bir et yığına dönüşüyordu.⁶³

Zaten tüm bu çağ ölümün ve ölüye öte dünyada bekleyen azap arın saplantısına kapılmış gibidir. İmgelem, diriliş umudundan daha çok ölümden etkilenmektedir.⁶⁴ Sanat eserleri (cenaze anıtları, heykeller, ama en çok tablolar) cesedin çürümesinin farklı evrelerini hastalıklı bir kesimlik duygusu içinde gösterirler.⁶⁵ "Artık her yerde hatta mezarın üstünde bile ceset vardır."⁶⁶ Bir dansçının her yaştan ve her sınıftan (krallar, dilenciler, piskoposlar, barjuvalar vb.) kadın ve erkeği peşinden sürakleyen Ölüm'ü temsil ettiği ölüm dansı, resim ve edebiyatın gözde konularından biri

yönetiminde olduğu Büyük Aynalık dönemi (1378-1417)

⁶² Bu yeni bir olay değildir. Kendilerini Kırbaçlayanlar 1260'ta –Giovanni da Fore'nin kehanetine göre– kilisenin yedinci çağının başlaması gereken yıl Perag'a da ortaya çıkmıştı. Bu hareket sonraki yirmi, otuz yıl içinde Orta Avrupa'ya da yayılır ama gelip geçici birkaç istisna dışında ortadan kaybolup, 1349'da olağanüstü bir güce yeniden berrir.

⁶³ Bkz. Leff. Hist., II, s. 485. 'd'da çözümlenmiş belgeler. Topluluğun her üyesi günde iki kez kendini halkın içinde, ayrıca bir kez de gece özel olarak kırbaçlamak zorundaydı.

⁶⁴ Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Ages*, s. 117.

⁶⁵ Kış. I. S. R. Boase'ın *Death in the Middle Ages* adl. eserindeki mükemmel resimli belge kalıptır.

⁶⁶ Jurgis Ba trusaitis, *Le Moyen Age fantastique*, s. 236. "Ortaçağın sonu bu çürümüş et ve iskelet görüntüsüyle doludur. Bu zaman dilimini kafataslarının alaylı kahkahanaları ve kemik la kütlanın gürültüsü doldurur" (a.g.y.).

haune gelir”⁶⁷

Aynı zamanda kanlı sunguların *ars morandi* üzerine el kitaplarının, *Pieta* temasının gelişiminin, Araf’a verilen önemin damgalarını vurduğu bir çağdır bu Arafın Papalık tarafından yapılmış resmî tanımı 1259 tarihli olmakla birlikte,⁶⁸ halk iç’nde daha sonradan özellikle de ölüler için yapılan ayinlerin kazandığı itibar sayesinde yaygınlaşır.⁶⁹

Bu kriz ve umutsuzluk çağında daha gerçek bir dinsel yaşam isteği derinleşir, yayılır ve misuk deneyim arayışı kimi zaman saplantılı bir hal alır. Bavyera, Alsace ve İsviçre’de kendilerine “Tanrı’nın dostları” adını veren ateşli dindar topluluklar oluşur. Etkileri hem çeşitli halk çevrelerinde hissedilecek hem de manastırların içine dek sızacaktır. Ustat Eckhart’ın iki öğrencisi, Tauler ve Soso onun öğretisini anlaşılır kılmak ve uzenne kuşku gölgesini düşürmemek amacıyla basitleştirilmiş bir biçimde aktarmaya uğraşırlar.

John Tauler’in (1300’e doğru doğmuş, 1361’de ölmüştür) yaşamı hakkında pek bir şey bilinmemektedir ve ona mal edilen metinlerin hiçbir kendisine ait değildi.⁷⁰ Tauler Tanrı’nın müminin ruhunda doğuşu üzerinde durur: “Her türlü niyeti isteği, kendine özgü her davranış yok etmek gerekir, “gerinde, Tanrı’ya yoğunlaşmış saf ve basit bir dikkatten başka hiçbir şey bırakılmamalıdır.” Ruhu “herhangi bir oluş hal’i içinde bulunmayan Tanrı’nın gizli karanlığına ve en sonunda da oluş hal’i bulunmayan basit Birliğin içine götürülür orada her türlü ayırımı yitirir, orada ne amacı ne de duyguları kalır.”⁷¹ Ama Tauler, mistik deneyimde bahsedilen lütüfların peşine düşmeyi asla teşvik etmez.

Hemrich Suso’nun (1296-1366) yaşamı ve eserleri üzerine daha eksiksiz bilgiler bulunmaktadır. Constance’taki Dominiken manastırına çok genç yaşta girer ve 18 yaşına doğru ilk vecd deneyimini yaşar. Suso Ustat Eckhart’tan farklı olarak

⁶⁷ Baltrušaitis, s. 235 vd. Bu anlayışlar ve imgeler, Helenistik kökenli olsalar da, ortaçağda Asya’dan, muhtemelen de Tibet’ten gelmişlerdir. Krş. Baltrušaitis, s. 244 vd. Ayrıca krş. Boase *Death in the Middle Ages*, s. 104 vd. ve özellikle Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (gözden geçirilmiş baskı) s. 30 vd.

⁶⁸ Krş. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, s. 177 vd. 381 vd.

⁶⁹ Bkz. Oakley, a.g.y., s. 117 vd.’daki örnekler. Sağaltıcı azizler onuruna yapılan ayinler de çoğalmıştı, örneğin boğaz hastalıkları için Aziz Blaise ve bayağı önlemek için Aziz Robert vb. onuruna ayinler.

⁷⁰ Ancak 1910’da ona ait tam veya parça parça yazı metinlerinin tanımlanması başarılıdır.

⁷¹ Fr. çev. Jeanne Ancelet-Hustache.

(1320'de onun yanına gönderilmiştir) esnime deneyimlerinden söz eder.⁷² Mistik yolun aşamalarını şöyle özetler "Kendinden vazgeçen kişi yaratılmış biçimlerden koptur, İsa Mesih ile birlikte olmalı ve tanrısalığın içinde dönüşmelidir."

Belki de Suso Ustat Eckhart'ın öğretisini savunduğu *Halakat Kitabı*'ndan sonra, vaizlikten ayrılmak zorunda kalmıştır. İsviçre, Alsace ve başka yerlere yolculuk etmiş ve hem Tauler ile hem de birçok "Tanrı dostu"yla tanışmıştır. Vaazları hem laik hem de manastır çevrelerinde adını duyurduğu için Suso'ya kuskananlar çok oldu ve hatta kindar iftiralara da karşılaştı. Ama ölümünden sonra kitapları çok geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı.

Büyük Flaman mistiği Jan van Ruysbroeck de (1292-1381), Beguine'leri ve Özgür Ruh müritlerini ağır bir dille eleştirmesine karşın, kilise yetkililerinin kışkıklarından yakasını sıyrılamadı.⁷³ Kendisine ait olduğu saptanmış onbir yazısından çoğu manevi yönetime ilişkindir. Ruysbroeck, manevi boşluğu Tanrı'da birleşmekle karıştıran "zındıklar"ın ve "sante mistikler"in hatası üzerinde durur. Hristiyan ibadetini ve kiliseye itaat olmadan gerçek tefekkür bilmemez, *uno mystica* "doğal olarak" gerçekleşmez, o tanrısal bir latıftır.

Ruysbroeck yanlış anlaşılmanın tehlikelerinden habersiz değildi, bu nedenle yazmışca tefekkür uygulamasında epey ilerlemiş okuyucular için kaleme alınmış bazı eserlerin elden ele dolaşmasını hiç cesaretlendirmedir.⁷⁴ Yine de yanlış anlaşılmaktan kurtulamadı ve Paris Üniversitesi rektörü Jean Gerson'un saldırısına uğradı. Çok içten bir hayranı olan Gerhart Groote bile Ruysbroeck'in düşüncesinin kafa karışıklığına yol açabileceğini kabul ediyordu. Nitekim Ruysbroeck ibadetin gerekliliğinin vurgularken, tefekkür deneyiminin daha üstün bir düzlemde gerçekleştiğini açıklamaktadır. Bu ayrıcalıklı deneyim sırasında bile "Tanrı ile tamamen özdeşleş-

⁷² "İlk dönemlerinde, neredeyse on yıl boyunca ibadetle geçirilen ılık gün boyunca sabah ve akşam olmak üzere günde iki kez gelen lutulla dönmüş bir Vaz Keşiş tanıştım. O süre zarfında Tanrı'ya, Ezelî ve ebedî Hükmete öylesine gömülmüş oluyordum ki, konuşamıyordum bile. Ona havalarda süzülüyormuş ve Tanrı'nın enişmezi hanıklarının derin dalgaları içinde zaman ile sonsuzluk arasında dolaşmıyormuş gibi geliyordu." (Fr. çev. Ance et Hustache)

⁷³ 1317'de rahip olarak atanan Ruysbroeck 1343'te bir grup mütefekkirle birlikte kısa süre içinde Augustinus kurallarına göre işleyen bir manastıra dönüşen bir keşişhaneye çekildi, seksensekiz yaşında orada öldü.

⁷⁴ Okunması güç *Aşk Krallığı'nı* anlatır kılmak için sonradan *Aydınlanma Elkitabı* nı yazdı. Ruysbroeck'in öğretisinin özü üzerine bir inceleme olan *Manevi Evlilikler*'de -basyapıtı ve küçük bir metin olan *Pirittili Taşta* bulunmaktadır.

lemeyeceğini ve yaratılmış bir varlık olma hâkimizin yitirilemeyeceğini” belirtmektedir (Pınar Dayan Taş)⁷⁵ Yine de bu deneyim, “Tanrı’nın özüne ait birlikte birleşmeyi” gerçekleştirmekte mütefekkirin ruhu “Kutsal Teslis içine katılmaktadır.”⁷⁶ Ama Ruysbroeck Tanrı’nın insanı Kendi suretinde “Kendi doğasının suretini, üzerine bastığı canlı bir ayna gibi,” yaratığını haurı-laur Bu derin ve gizemli hakikatı anlamak için, insanın “kendinde olup Tanrı’da yaşaması gerektiğini,” ekler.⁷⁷

Son tahlilde, kilise sansürü tehlikesi eğitilmiş mütefekkirler için olduğu kadar, “mistik deneyim” arayışındaki her tardan vecd meraklısı için de geçerliydi. Bazı rahane kişiler böyle bir tehlikeye atılmanın gereksizliğini, çok iyi anlamışlardı. Yeni bir çileci hareketin, Ortak Yaşam Kardeşlerinin kutucusu olan Gerhart Groote (1340-1384) mistik spekülasyonlar ve deneyimlerle hiç ilgilenmiyordu. Cemaat üyeleri *devotio moderna*’ı diye adlandırdıkları basit, cömert ve hoşgörülü, ortodokstuktan uzaklaşmayan bir Hıristiyanlığı uyguluyorlardı. Mumin, kendini mistik spekülasyonlara vereceğine, efkaristyanın yerinden guncelleştirdiği. Bedenlenmenin gizemi üzerine tefekküre dalmaya davet ediliyordu. XIV. yüzyıl sonunda ve XV. yüzyıl boyunca Ortak Yaşam Kardeşleri hareketi, çok sayıda laiki kendine çekti. Thomas A Kempis’in (1380-1471) yazdığı *İsa Mesih’e Öykünme* adlı eserin kazandığı o. ağanüstü başarı da, herkese açık bir dindarlığa duyulan genel ve derin ihuyaçla açıklanabilir.

Bu sofuluk hareketinin anlamı ve önemi üzerindeki tartışma hâlâ sürmektedir. Bazı yazarlar onu gerek hümanist, gerek katolik, gerekse protestan reformların kaynaklarından biri olarak kabul etmektedir.⁷⁸ Steven Ozment, *devotio moderna*’nın bir anlamda XVI. yüzyılın Reform hareketlerinin önceden haber verdiğini ve onlara eşlik ettiğini kabullenmekle birlikte “onun gerçekleştirdiği başlıca işin, Reform arifesinde geleneksel keşişliğin yenilenmesi olduğunu,” haklı olarak belirtmektedir. “*Devotio moderna*, İsa’ya ve Havariler’e öykünerek özverili, basit bir cemaat yaşamı sürdürme isteğinin ortaçağın sonunda da ilk Kilise zamanlarındaki canlılığını koruduğunu gösterdi.”⁷⁹

⁷⁵ Ayrıca bkz. Oarley, a.g.y., s. 279.

⁷⁶ Manevi Evlilikler, III, Önsöz, a.g.y. III, 6.

⁷⁷ A.g.y. I.I, Önsöz.

⁷⁸ *devotio moderna* Yeni İbadet XIV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl arasında Katolik içinde gelişen dinsel akımdır.

⁷⁹ Buna karşılık R. R. Post *devotio moderna* ile Reform düşüncesi arasında bir kopukluk olduğu üzerinde durmaktadır, bkz. *The Modern Devotion*, s. 675-680.

⁸⁰ Steven Ozment, *The Age of Reform*, s. 98.

301 Nicolaus Cusanus ve Ortaçağın Sonu— Kueste (Cusa) 1401'de doğan Nicolaus öğrenimini Ortak Yaşam Kardeşleri'nin yönetiminde, bir yatılı okulda yaptı. Bazı yazarlar, geleceğin kardinalinin manevî gelişiminde bu ilk deneyimin izlerini bulmaktadır.⁸⁰ Nicolaus Cusanus Ustat Echart'ın ve Sahte-Dionysios'un eserlerini çok genç yaşta keşfetti, onun düşüncelerini bu iki mistik teolog besledi ve yonlendirdi. Ama evrensel kültürü (matematik, hukuk, tarih, teoloji, felsefe alanlarında ustadır), metafiziğinin derin özgünlüğü ve olağanüstü kılise kariyeri Nicolaus Cusanus'u Hristiyanlık tanhının en karmaşık ve en etkileyici şahsiyetlerinden biri haline getirir.⁸¹

Onun sisteminin bir özetini sunmaya çalışmak boşuna bir çaba olur. Konumuz açısından özellikle dinsel metafiziğinin ilk kitabı *De Concordantia Catholica* da (1433), sonra da *De Docta Ignorantia* (1440) ve *De pace fidei*'de (1453) görülen evrenselci bakış açısını hatırlatmakta yarar var. Nicolaus Cusanus *concordantia*'yı uyum), hem kilisenin yaşamında, tanhının gelişiminde ve dünyanın yapısında, hem de Tanrı'nın doğasında mevcut evrensel bir uzlek olarak kabul eden ilk yazardır.⁸² Ona göre *concordantia*, yalnızca papa ile konsil veya Doğu ve Batı kiliseleri arasında değil Hristiyanlık ile tanhise dinler arasında da gerçekleşebilir. Bu gözü pek sonuca Sahte Dionysios'un negatif teolojisi aracılığıyla ulaşmaktadır. Ayrıca "âdımâne cahillik" üzerine binyapılına da (*Docta Ignorantia*) yine *via negativa*yı kullanarak oluşturmıştır.

Nicolaus Cusanus'un içinde *docta ignorantia* sezgisi, Akdeniz'i geçip (Kasım 1437) Konstantinopolis'e yönelirken doğmuştur. Özetlenmesi güç bir eser söz konusu olduğu için yalnızca ana savlarından birkaçını belirtelim. Cusanus bilginin (görelî karmaşık ve sonludur) hakikati (basit ve sonsuzdur) kavrayamayacağını ha-

⁸⁰ Ernst Cassirer, *The individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, s. 33-49.

⁸¹ Birçok meşhur üniversiteye de vatan ettikten sonra, Bologna arasında 1417-1423 yılları arasında bulunduğu Padova Üniversitesi'nde varlığı, rahip cubbesını giydi ve 1430'a doğru Koblentz'deki Saint Florence Katedrali'nin başrahipi oldu. 1432'de Basel'deki Konsil Kuruluna kabul edildi. Bununla birlikte Papa IV. Eugenius'un arafını tuttu ve Papa ona Konstantinopolis'e, kiliselerin birleşmesini nazırlamak amacıyla Doğu Patriği ile İmparator İoannes Paleologos'u Floransa Konsil'ine davet etmek üzere elçi olarak gönderdi. En önemli iki eserinin *-De Docta Ignorantia* (1440) ve *De Visione Dei* (1453)- arasındaki zaman diliminde Nicolaus Cusanus önce kardinal (1448) sonra da Brixen (Bressanone) başpiskoposluğuna getirildi (1450). Brixen'de Dük Tyrol'lu Sigismund ile çatışmaya girdi (1457) ve Roma'ya çekilip ömrünün son yıllarını çalışmalarına hasretti. 1464'te Todi'de öldü.

⁸² Krş. Jaroslav Pelikan, "Negative Theology and Positive Religion," s. 68.

tırlar. Her bilm tahmin olduğu için, insan Tanrı'yı bilemez (I, 13, Hakikat maksimum mutlak— aklın ötesindedir, çünkü akıl çelişkileri çözümlemekten acızdır (I 4) O halde soylemsel akıl ve hayal gücünü aşıp, maksimum'a sezgi yoluyla kavramak gerekir. Nitekim idrak basit bir sezgi aracılığıyla farklılıkların ve çeşitliliklerin üstüne çıkabilir (I, 10) Ama madem ki idrak kendini akılcı bir dile ifade edemez, o halde Cusanus simgelere, öncelikle de geometrik şekillere başvurur (I 112) Tanrı da sonsuz derecede büyük (*maximum*) sonsuz derecede küçük (*minimum* I, 4), bilki ve mevcudiyet eylemiyle çıkarır⁸³ Tanrı ne bir ne de birdeki aştır. Teslisle çıkan birlik (I, 19) Tanrı, sonsuz sadeliği içinde, her şeyi kapsar (*complicatio*) ama aynı zamanda her şeyin içindedir (*explicatio*), başka bir deyişle *complicatio* ile *explicatio* bir aradadır (II 3) Zıtların birliği (*coincidentia oppositorum*) ilkesini anlayınca, 'cehaletimiz' "âlimliğe" dönüşür. Ama *coincidentia oppositorum* akıl yoluyla elde edilen bir sentez olarak yorumlanmamalıdır çünkü sonlu düzlemde değil, sonsuzluk düzleminde tahmini olarak gerçekleşebilir⁸⁴

Nicolaus Cusanus zıtların birliğini mümkün kılan *via negativa*'yı Hristiyan teolojisi ve felsefesi için diğer dinlerle tutarlı ve verimli bir diyalog başlatmayı sağlarken, bambaşka bir ufuk da açtığından kuşkusu yoktu. Ama Batı Hristiyanlığı açısından— ne yazık ki, onun sezgilerinin ve keşiflerinin ardı gelmedi. Cusanus 1453'te Türkler Konstantinopolis'i işgal ettiği ve Bizans İmparatorluğu sona erdiği sırada *De pace fidei* yı yazdı. Aslında "İkinci Roma"nın düşüşü Avrupa'nın dinsel ve siyasal düzlemde birliğini koruma veya yeniden sağlama konusundaki yeteneksizliğini dokunaklı bir biçimde yansıtmaktadır. Bilincinde olduğu ve ıstırabını çektiği bu felakete karşın, Cusanus *De pace fidei*'de dinlerin temeldaki birliği lehine ileri sürdüğü kanıtları yeniden ele alır. "Aynılıklar" sorunu onu rahatsız etmez. Çoktanrıcılık, Musevilik, Hristiyanlık, İslam Cusanus *via negativa*'yı izleyerek çoktanrıcı ritüellerle gerçek ibadet arasındaki kopuklukları göstermekle kalmaz sürekliliklere de işaret eder. Çünkü çoktanrıcılar, "tüm tanrılarda tanrısallığa tapmaktadır"⁸⁵ Mu-

⁸³ Cusanus, olumsuz teolojinin olumlu teolojiden üstün olduğunu kabul eder, ama bunların bağlayıcı bir teoloji içinde bir arada var olduğunu belirtir.

⁸⁴ Bu anlayışla —yani sonsuzluk planında gerçekleşen *coincidentia oppositorum* ile— zıtların gerçek anlamda birleşmesi için ilişkin arkaik ve genelsel çözümler örneğin *samsara* ve *nirvana* (krş. § 189) arasındaki farklılığa dikkat çekelim. Ayrıca bkz. § 296.

⁸⁵ *De pace fidei*, VI, 17 aktaran Pelikan, "Negative Theology," s. 72 "Yaşamı ve varlığı veren Sen'in çeşitli ibadet sistemlerinde aranan ve çeşitli adlar takılan Sen'in, çünkü Sen gerçekten var olduğun için, herkesin mecbur lusun ve sözle anlatılamaz, dile sığmazsın. *De pace*

sevdilerle Müslümanların katıksız tektanrıcılığıyla Hristiyanların Teslisçi tektanrıcılığı arasındaki farklılıklara gelince, Nicolaus Cusanus "Tanrı'nın yaratıcı olarak bir olmuş birdenki uç ve bir olduğunu ama sonsuzluk olarak ne bir, ne birdenki uç ne de söylenebilecek başka bir şey olduğunu" hatırlatır "Çünkü İanrı'ya verilen adlar yaratılmış varlıklardan türetilmiştir, İanrı, Kendinde, sözle anlatılamaz, dile sığmaz ve söylenebilecek her şeyin, takılabilecek her adın üstündedir"⁸⁶ Üstelik Hristiyan olmayıp, ruhun ölümsüzlüğüne inanmayanlar bilmeden öldürülen ve dirilen İsa Mesih'i peşin olarak kabul etmektedirler

Bu göz kamaştırıcı ve cüretkâr kitap neredeyse tamamen unutuldu. Pelikan'ın hatırlatığı gibi, *De pace fidei* XVIII yüzyılın sonunda Lessing tarafından keşfedildi. Nicolaus Cusanus'un evrenselci görüşünün *Bilge Nathan*'in esmâ kaynağını oluşturması anlamlıdır. Çeşitli çağdaş ökümenistlerin *De pace fidei*'den habersiz olması da en az bu kadar anlamlıdır.

Nicolaus Cusanus, bir ve bölünmemiş Roma Kilisesinin son önemli teolog-filozofuydu. Martin Luther, onun ölümünden elli yıl sonra, 1517'de meşhur 95 savı yayımladı (krş. 8-309), birkaç yıl sonra Batı Hristiyanlığının birliği artık onarılmaz biçimde yok olmuştu. Bununla birlikte XII yüzyıldaki Valdocular ve Fransiskenlerden XV yüzyıldaki Jan Hus'a⁸⁷ ve *devotio moderna* müritlerine kadar kiliseden kopmadan bazı ibadet ve kurumlarda "reform yapmaya" (onları "anırtmaya") yönelik pek çok çaba sergilenmişti.

Birkaç istisna dışında bu çabalar sonuçsuz kaldı. Dominiken vâiz Girolamo Savonarola (1452-1498) Roma Kilisesi'nin içinde girişilen son "reform" denemesini temsil eder; sapkınlıkla suçlanan Savonarola asıldı ve cesedi de odun yığını üzerinde yakıldı. Bundan böyle reformlar Katolik Kilisesine karşı ve onun dışında gerçekleştirilecekti.

Gerçi kırkı zaman ortodoksluğun sınırlarında yer alan bu manevî hareketlerin hepsi, yol açtıkları tepkiler gibi siyasal, ekonomik ve toplumsal nitelikteki dönü-

VII, 21, Pelikan, aynı yer

⁸⁶ *De pace fidei*, VII, 21, Pelikan, s. 74

⁸⁷ Çek rahip Jan Hus (1369-1415) 1440'ta Prag Üniversitesi rektörlüğüne getirildi, vaazlarında ruhban sınıfını, piskoposları ve papayı eleştirdi. John Wycliffe'den (1325-1384) etkilenen Hus en önemli eseri olan *De ecclesia*'yı (1413) yazdı. Kendini savunmak için çağındığı Constance'da (1414), zindanla suçlandı ve odun yığını üzerinde yakılmaya mahkûm edildi.

şum erden de doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmişlerdi. Ama kühseye, özellikle de Engizisyonun aşırılıklarına yönelik düşmanca tepkiler Hristiyan deneyiminin yoksullaşmasına, hatta dumura uğramasına katkıda bulundu. Siyasal nitelikteki Avrupa tarihi açısından son derece önemli olan—donuşümlere gelince, monarşilerin zaferini ve onları destekleyen yeni manevî gücün, milliyetçiliğin yaptığı atılımı hatırlatmamız yeterli olacaktır. Konumuz açısından daha da ilginç, Reform arifesinde dindışı gerçekliğin —hem Devlet hem de Doğa iman alanından bağımsız hale gelmesidir.

Belki o çağda yaşayanlar daha tam farkında değildi, ama Ockhamlı'nın teolojisi ve siyaseti tarihin akışı tarafından doğrulanmıştı.

302 Bizans ve Roma. Filioque Sorunu— Batı ve Doğu kiliseleri arasındaki, daha IV yüzyılda açıkça görülen (krş. § 251) farklılıklar, sonraki yüzyıllarda ıyice belirginleşir: farklı kültürel gelenekler (bır yanda Yunan-Doğu, diğer yanda Roma-Cermen gelenekleri) karşılıklı olarak dillerden ve teolojik edebiyatlardan habersizlik, ibadet veya kılıse düzenindeki ayrıtlıklar, Batıda yasak olan rahiplerin evlenebilmesi Batıda mayasız, Doğuda mayalı ekmek ku lanılması, Batıda Efkaristuya şarabına su eklenmesi vb.) Papa Nicolaus Photius'un (bır laik aceleci bır biçimde Patrikliğe yükseltilmesine ıııraz ederken, doğrudan Milano piskoposluğuna atanan Ambrosius örneğini hiç anımsamaz. Roma'nın bazı gırışimleri Bizanslıların hoşuna gıımez, örneğin Papa VI yüzyılda kılısenin dünyevî ıkıdar karşısındaki üstünlüğünü açıklar veya 800'de Charlemagne'a Roma İmparatoru olarak (bu unvan hep Bizans İmparatoru'na ait olduğu halde) taç gııdırır.

İbadetteki ve kılıse kurumlarındaki bazı gııuşmeler Doğu Hımsıyanlığına kendine has bır görünüm kazandırır. Bizans İmparatorluğu'nda ikonalara tapınmanın (§ 258) ve Güneydoğu Avrupa'nın kırsal nüfusunun yaşadığı biçimiyle "kozmik Hristiyanlığın" (krş. § 236) önemini görmüştük. Tüm doğanın kefaretinin Haç ve Diriliş tarafından ödendığı ve kutsandığı konusundaki kesin kamı yaşama güveni doğruyar ve belli bır dinsel sımserliği destekler. Doğu Kılısesının Güçlendirme (Kris-masyon) sakramentine "Kutsal Ruhun Bağışının Mührü – vericiği hatırı sayılır önemi de hatırlatalım. Bu ritüel vaftızın hemen ardından gelir ve her laik kişiyi (yani taos'un halkın her üyesini) Ruh'un taşıyıcısına dönüştürür, bu da hem bır cema-

* *Filioque* (Lat. "ve Oğul'dan") Kutsal Ruh'un yalnız Baba'dan değil Oğul'dan da türedığını beartten terim –yın.

atın tüm üyelerinin dinsel sorumluluğunu hem de piskopos tarafından yönetilip, metropol lukler halinde bir araya getirilmiş bu cemaatlerin özerkliğini açıklar. Bir başka ayırt edici özelliği daha ekleyelim. Gerçek Hristiyanın daha bu dünyada tanınlaşmaya enşebileceği konusunda kesin inanç (*theosis*, krş. § 303).

Ayrılığa yol açan, *filioque*'ün Nikaia-Konstantinopolis Amentüsü'ne eklenmesi oldu. bölüm artık şöyle okunuyordu: "Ruh, Babadan ve Oğul'dan gelir." İlk bilinen *filioque* örneği, Kral Recaredo'nun Arıusçuluktan Katolikliğe geçişini onaylamak üzere 589'da toplanan II Toledo Konsilinde görüldü.⁸⁸ Yakından incelenip çözümlendiğinde, iki biçimin tanrısallık konusunda iki özgül anlayışı ifade ettiği görüldü. Batılı Teshisilikte, Kutsal Ruh tanrısallık birliğin güvencesidir. Buna karşılık Doğu Kilisesi Teshisin kaynağı, temel ilkesi ve nedeninin Tanrı Baba'nın olduğunu vurgular.⁸⁹

Bazı yazarlara göre, bu yeni formülün Amentüye girmesi için dayatmayı Cermen imparatorlar yapmıştı. "Batıda *filioque* kullanımını genişletiren ve kendine özgü *filioque* çu bir teolojiyi belirginleştiren Karolenj İmparatorluğu oldu. O zamana dek, tanımı gereği, tek o ması gereken Hristiyan İmparatorluğu nu elinde bulunduran Bizans'a karşı evrensel iddialar taşıyan yeni bir devletin kuruluşunun meşrulaştırılması söz konusuydu."⁹⁰ Ama *filioque*'lu Amentü Roma'da ancak 1014'te -İmparator II Henri'nin isteğiyle- okundu⁹¹ (bu yıl mezhep ayrılığının başlangıcı tanımı o arak kabul edilebilir).

Bununla birlikte, iki kilise arasındaki ilişkiler tamamen kopmamıştı. 1053'te Papa IX. Leo kanonik ilişkileri yeniden kurmak ve Güney İtalya'yı işgal eden Normanlara karşı bir ittifak hazırlamak üzere, Konstantinopolis'e en önemli elçisi Kardinal Humbert yönetiminde bir heyet gönderdi. Ama Bizans patriği Mkhail Keroularios oldukça ihtiyatlı davrandı ve her türlü oduna reddetti. 15 Temmuz 1054'te elçiler Ayasofya'nın sanığına Keroularios'u, *filioque*'u Amentüden çıkarmanın ve rahiplere evlenme izni vermenin de içinde yer aldığı on ayrı zındıklık maddeyle suçlayan bir aforoz kararı bıraktılar.

Bu ayrılmadan sonra Batılıların Rım'ara düşmanlığı durmadan büyüdü. Ama

⁸⁸ Büyük ölçüde *filioque* Teshis'in ikinci kısmı, konusunda Arıusçular ile Katolikler arasındaki farkı vurgulamak için eklenmişti.

⁸⁹ Krş. J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christianity*, s. 196-197'deki metin çözümlemeleri.

⁹⁰ Olivier Clement, *L'essor du christianisme oriental*, s. 14.

⁹¹ Yeni formül, 1274'te, Lyon Konsilinde dogma düzeyine yükseltildi.

onarılması olanaksız olay ancak 1204'te, IV. Haçlı Seferi'nin orduları Konstantinopolis'e saldırıp, ikonaları parçalayıp kutsal emanetleri çöplüklere atıp, kenti yağmadıkları anda gerçekleşti. Bizanslı vakınavis Niketas Khoniates'e göre, patriklik tah-tına çıkarılan bir fahişe mustencen şarkılar soyledi. Vakınavis şunu hatırlatıyordu: "Müşümanlar karılarımızın ırzına geçmiyor... kent sakinlerini sefaletle mahkûm etmiyor, ustlerinde ne var ne yok soyup sokaklarda çıplak dolaştırmıyor... onları açık ve ateşle öldürmüyorlardı. Ama işte Tanrı adına haç kuşanıp cıvımlı paylaşılan bu Hristiyan halkların bize reva gördüğü muamele budur."⁹² Daha yukarıda da hatırlattığımız gibi, (§ 268), Flandre'li Baudouin, Bizans'ın Latin imparatoru, Venedikli Tommaso Morosini'ni de Konstantinopolis patriği ilan edildi.

Rumlar bu trajik olayı hiç unutmadı. Yine de, Türk tehdidi yüzünden Ortodoks Kilisesi 1261'den sonra Roma ile kilise pazarlıklarına oturmuştu, *plotoque* anlaşmazlığını çözümlemek ve birliği hazırlamak amacıyla bir konsil toplanmasını ısrarla istiyordu. Batının askeri yardımına güvenen Bizans imparatorları da Roma ile birleşmenin bir an önce gerçekleşmesini sabırsızlıkla bekliyorlardı. Pazarlıklar yüz yıldan daha fazla sürüp durdu. Sonunda Floransa Konsili'nde (1438-1439, Ortodoks Kilisesi'nin temsilcileri, imparatorun da baskısıyla, Roma'nın koşullarını kabul ettiler, ama birleşme halk ve ruhban sınıfı tarafından derhal geçersiz kılındı. Zaten kırk yıl sonra, 1453'te Konstantinopolis Türkler tarafından işgal edildi ve Bizans İmparatorluğu da sona erdi. Bununla birlikte rumları yapıları Doğu Avrupa ve Rusya'da en az üçyüz yıl ayakta kaldı. Rumen tarihçi N. Iorga'nın deyişiyle bu "Bizans'tan sonraki Bizans"ı.⁹³ Bu doğu mirası, yalnızca tarihin sonu gelmeyen dehşetine direnmede kalmayıp, kökleri neolitik çağa dek uzanan apayrı bir dinsel ve sanatsal değerler evreni yaratan bir "halk" Hristiyanlığının atılımına zemin hazırladı (krş. § 304).

303 Hesykhia'cı Keşişler. Aziz Gregorios Palamas— Daha önce tanrılaştırmadan (*theosis*)⁹⁴ ve bu Tanrı ile birleşme öğretisini sistemleştiren büyük din alimleri

⁹² Nicetas Choniates *Histoire*, çev. Olivier Clément, a.g.y., s. 81. Bkz. Deno John Geanakoplos *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures*, s. 10 vd., s. 307 vd. (cayınotlar 17-22) sayılan diğer kaynaklar. Mihail Paleologos 1261'de Konstantinopolis'i geri aldı.

⁹³ Bkz. özellikle *Byzance apres Byzance* adlı kitabı (Bükreş 1933, yeni baskı 197).

⁹⁴ Doğrudan İsa Mesih'in sözlerine dayanan bir düşünce: "Bana verdiğin yüceliği onlara verdim. Oyle ki bizim bir olduğumuz gibi bir olsunlar. Ben onlarda, sen berde olmak üzere tam bir birlik içinde bulunsunlar ki..." Yuhanna, 17:22-23. Krş. Petrus'un 2. Mektubu, 1:4.

Nyssalı Gregorios ile Günahçıkarıcı Maksimus'tan söz etmiştik (krş. § 257) Nyssalı Gregorios, *Musa'nın Yaşamı* adlı eserinde, Musa'nın "Tanrı'yı gördüğünü açıkladığı," "ışıklı karanlık"tan söz eder (II, 163-164) Günahçıkarıcı Maksimus'a göre, karanlıklar içindeki bu Tanrı görüşü *theosis*'i gerçekleştirir, başka bir deyişle, mumanın Tanrı'ya katılır. Demek ki, tanılaşırma karşılıksız bir bağış, "gucu her şeye yeten Tanrı'nın, öz aubarıyla bilinmezliğini korurken aşkınlığından kendi isteğiyle çıkarak gerçekleştirdiği bir eylem"dir.⁹⁵ Aynı şekilde, Doğu Kilisesinin kendi deneyimlerinden söz eden tek mistiği olan Yeni İlahiyatçı Simeon (942-1022), tanılaşırma gizemini şu sözlerle belirtir: "Sen bana Rabbim, bu fanî tapınagın benim insan bedenim- Senin kutsal bedenimle birleşmesini, benim kanımın Seninkine karışmasını, bahşettin ve ben artık Senin apaçık ve yarı saydam uzvunum."⁹⁶

Daha önce de söylediğimiz gibi (§ 257) *theosis*, Ortodoks teolojinin merkezi öğretisini oluşturur. Bu öğretinin Sina Dağı'ndaki manastırlarda yaşayan munzevi keşişlerin Hesykhia'cılarının (*hesykhia*, "huzur sessizlik"ten) manevî disiplinleriyle yakından bağlantılı olduğunu ekleyelim. Bu keşişlerin en gözde babası "yürek duası" veya "İsa duası"dır. Bu kısa merin ("Efendimiz İsa Mesih Tanrı'nın oğlu, merhamet et bana") bıkıp usanmadan yinelenmeli, onun üzerinde tefekküre dalmalı ve "içselleştirilmeydi." VI yüzyıldan itibaren Hesykhia'cılık Sina Dağı'ndan Bizans dünyasına yayılır. En önemli Sinalı teolog olan İoannes Klimakos (VI-VII yüzyıl) *hesykhia*nın önemi üzerinde durmuştu.⁹⁷ Ama bu mistik akım Aynaroz Dağı'na ve diğer manastırlara Münzevi Nikephoros (XIII yüzyıl) ile birlikte yerleşti. Nikephoros, manevî yaşamın amacının sakramentler yoluyla "yürekte gizlenmiş hazine"nin bilinmesine varılması olduğuna hatırlatır; başka bir deyişle amaç, akli (*noos*) yürekle, "Tanrı'nın mekânı" ile birleştirmektir. Bu birleşme, aklın soluk yoluyla yüreğe indirilmesiyle gerçekleşir.

Nikephoros, "bir nefes alıp verme tekniğiyle birleştirilmiş İsa duasının, tarihi kesin olarak belirlenmiş ilk tanığı"dir.⁹⁸ Nikephoros *Yüreğin Korunması* adlı incelemesinde bu yöntemi ayrıntısıyla açıklar: "Sana söylediğim gibi otur, ruhunu toparla onu -ruhunu diyorum- burun deiklerine sok, nefes yüreğe girmek için bu yolu kullanır. İt onu içme çektiğin havaya birlikte yüreğine inmeye zorla. Oraya vardı-

⁹⁵ Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, s. 45

⁹⁶ Çev. alın Meyendorff, s. 57

⁹⁷ Krş. Kallistos Ware, *John Climacus. The Ladder of divine ascent*, Giriş, s. 48 vd.

⁹⁸ Jean Gouillard, *Petite Philocalie*, s. 185

ğında, nasıl bir sevinç yükselcek göreceksin. Uzun süren bir ayrılıktan sonra evine dönen adam nasıl karısına ve çocuklarına kavuşmanın sevincini bastıramazsa, ruh da nefisle birleşince sözle anlatılamaz bir sevinç ve zevkle kabından taşar. Sonra şunu bil ki, ruh anı oradayken ne suskunlaşmalı ne de çalışmadan durmalısın. Ama Efendimiz İsa Mesih, Tanrı'nın oğlu, merhamet et bana çıktığından başka bir işle uğraşma başka bir şey düşünme. Ne olursa olsun buna hiç ara verme”⁹⁹

Aynaroz Dağı'ndaki Hesykhia cılık atılımında Sinalı Gregorios'un (1255-1346) etkisi daha da büyük oldu. O, vafuzın bahsettiği, ama sonra günahlar yüzünden gizlenen lutfun buluncine varabilmek için “Tanrı'yı hatırlama”nın merkezi rolü üzerine durur (“Tanrının Rabbini her an hatırla, Tesnuye 8/18). Gregorios münzevi keşişliğin yamalızhg.n. cemaatçı manastır yaşamına tercih eder, çünkü liturjik duaları ‘Tanrı’yı hatırlama’ eylemini başlatamayacak kadar dışsal bulmaktadır. Ama keşişin dikkatini hayal gücünün yarattığı görümlerin tehlikelerine de çeker.¹⁰⁰

Bizans teolojisi IX. yüzyıldan beri içinde bulunduğu ‘yineleme teolojisi’ konumundan büyük ölçüde Hesykhia’cılarının neden oldukları tartışmalar sayesinde kurtulmuştur. 1330’a doğru Calabria’lı bir Rum olan Barlaam, Konstantinopolis’e geldi, İmparator’un güvenini kazandı ve kendini kiliselerin birleştirilmesi işine adanmıştı.¹⁰¹ Barlaam, bazı Hesykhia’cı keşişlerle karşılaştıktan sonra, onların yöntemlerini şiddetle eleştirip, keşişleri zındıklıkla, daha kesin bir ifadeyle Messahanlıkla suçladı.¹⁰² Çünkü Hesykhia’cılar bizzat Tanrı’yı gördüklerini, ıddia ediyorlardı ama bedenini gözleriyle doğrudan Tanrı’yı görmek olanaksızdı. Hesykhia’cıları savunanlar arasında özellikle Gregorios Palamas sıvırlıdır. 1296’da doğan Palamas rahip olduktan sonra yirmi yılını Aynaroz Dağı’ndaki bir manastırda geçirdi daha sonra Selanik başpiskoposu olarak kutsandı. Palamas, *Hesykhia’cı Azizlerin Savınusu* için *Üçlemeler* adlı eserinde Barlaam’a cevap verirken Ortodoks ilahiyatının da büyük ölçüde yeniledi. Onun yaptığı başlıca katkı tanrısal öyle Tanrı’nın kendini iletme ve

⁹⁹ Fr. çev. J. Couillard, a.g.y., s. 204. Yoga uygulama anı ve zikirle benzerlikler konusunda bkz. Eliade *Le Yoga*, s. 72 vd.

¹⁰⁰ Meyendorff’un “Ortodoks mistik geleneğin temel özelliklerinden biri olduğunu hatırlatır: “ruhu bilinçli ve bilinsiz biçimleriyle hayal gücü Tanrı ile birleşmenin en tehlikeli düşmanıdır” (*Saint Gregoire Palamas*, s. 71).

¹⁰¹ 1339’da gizli bir görevle Avignon’daki Papa XI. Benedikt’in yanına gönderildi. Barlaam’ın mektubu için bkz. D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, s. 90 vd.

¹⁰² Messahanlılara göre müminin nihai amacı esneme haline girip, İsa Mesih’in işkenti bedeniyle birleşmektir.

vahyetmek amacıyla kullandığı “enerjiler” arasına soktuğu ayırdı. “Tanrısal ve bilinemez öz kendisinden ayrı bir enerjiye sahip değilse, tamamen var olmayan bir hale gelecek ve yalnızca manevi bir mefhumdan ibaret kalacaktır.”¹⁰³ Öz enerjilerin “neden”dir, “onların her biri gerçekten ayrı bir tanrısal özelliği ifade eder, ama farklı gerçeklikler oluşturmazlar çünkü hepsi tek bir yaşayan Tanrı’nın edimleri”dir.¹⁰⁴ (Enerjiler öğretisi 1341, 1347 ve 1351 tarihli Bizans konsillerinde onaylanmıştır.)

Hesychia’cıların gördüğü tanrısal ışık konusunda Palamas aşkın dönüşüm ışığını dayanak gösterir. Tabor Dağında İsa’da hiçbir değişim olmamış, ama Havariler bir dönüşüm geçirmiştir. Onlar Tanrı’nın lufu sayesinde İsa’yı olduğu gibi, saçtığı göz kamaştırıcı ışık içinde görme yetisine kavuşmuşlardır. Âdem de cennetten kovulmadan önce bu yetiye sahipti ve ahrette bu yetisi insana geri verecektir.¹⁰⁵ Diğer yandan, Mısırlı keşişlerin gelenegini taşıyan Palamas yaratılmamış ışığı görmenin azızın nesnel nurlanmasına eşlik ettiğini açıklar: “Tanrısal enerjiye katılan da bir anlamda ışık olur, ışıkla birleşmiştir ve ışık sayesinde bu lütfi erişememiş olanlara gizli kalan her şeyi bilmeyi hiç yitirmeden görür.”¹⁰⁶

Nitekim Tanrı’nın İsa’da Bedenlenmesinin ardından bedenlerimiz “içimizdeki Kutsal Ruh’un tapınağı” olmuştur (1 Korintliler 6:19), Efkaristiya sakramenti sayesinde İsa Mesih bizim içimizdedir. “İsa Mesih’in şahsında Tanrı’nın ışığını taşıyoruz” (Uçlemeler, 1. 2, § 2). Bedenimizin içindeki bu tanrısal mevcudiyet “bedeni dönüştürüp ruhanileştirir”, böylece insanın tamamı Ruh olur.¹⁰⁷ Ama beden bu “ruhanileşmesi” asla maddeden kopuş anlamına gelmez. Tam tersine mütefekkir “ona başından beri eşlik eden maddeden ayrılmadan veya ayrı tutulmadan” Tanrı’ya “o madde aracılığıyla yaratılışın tamamını” götürür.¹⁰⁸ Büyük teolog XIV yüzyılda-

¹⁰³ Meyendorff’un çevirdiği metin, *Introduction à l’étude de Grégoire Palamas*, s. 297.

¹⁰⁴ Yayınlanmamış metin. Özetleyen Meyendorff *Introduction*, s. 295.

¹⁰⁵ O hâlde, Tanrı’yı yaratılmamış ışığı içinde algılamak kökenlerin ve sonun mükemmelliğine, Tanrı başlamadan önceki cennete ve Tanrı’ye son verecek eschaton’a bağlıdır. Ama Tanrı’nın kralığı’na layık olma gelenek yaratılmamış ışığı, Tabor Dağı’ndaki Havariler gibi, şimdiden görebildiler. Kış M. Elade, “Experiences de la lumière mystique” (*Métophyses et l’Androgyne*, s. 74 vd).

¹⁰⁶ V. Lossky’nin çevirdiği vaaz, “La Théologie de la Lumière,” s. 110.

¹⁰⁷ Uçlemeler, 1., 2., 9., çev. J. Meyendorff.

¹⁰⁸ Palamas bu izi en az üç kez yineler: kış Meyendorff *Introduction à l’étude de Grégoire Palamas*, s. 2.8.

lık "Paleologoslar Rönesansı"nda Bizans entelijensiyasını ve hatta kilisenin bazı üyelerini buyuleyen Platonculuğa karşı ısyan eder.¹⁰⁹ Kitabı Mukaddes geleneğine geridönen Palamas, maddeyi yok etmeden "özünü aşkın dönüşüme uğratan" sakramentlerin önemi üzerinde durur

Hesychia'cılığın ve Palamasçı teolojinin zaferi sakramentlere dayalı yaşamda bir yenilenmeye yol açtı ve bazı kilise kurumlarının yeniden canlanmasına ön ayak oldu. Hesychia'cılık hızla Doğu Avrupa'ya, Rumen prensliklerine yayıldı ve Rusya'da Novgorod'a kadar girdi. Helenizm "rönesansı"nın ve Platon felsefesinin yükseltilmesinin arkası kesildi, başka bir deyişle Bizans ve Ortodoks ülkeler humanizmayı yaşamadı. Bazı yazarlar Palamas'ın kazandığı çifte zafer –hem Barlaam'ın Ockhamlılığına hem de Yunan felsefesine karşı– sayesinde, Ortodoksluğun hiçbir Reform hareketine kapı açmadığı kanısındadırlar.

Palamas'tan sonraki en gözü pek teologlardan birinin bir laik olduğunu ekleyelim. Bizans idaresinde görevli yüksek memur Nicolas Cabasilas (1320/25-1371) Cabasilas yalnızca tüm Ortodoks halklarda kalıcılık kazanan bir geleneği parlak bir biçimde başlatmakla kalmadı, laik kişinin keşişten üstün olduğunu da kabul etti, keşişin seçtiği model melekse bir yaşamdır, oysa laik tam bir insandır. Zaten Nicolas Cabasilas laikler için yazıyor: onların Hristiyan deneyiminin derin boyutlarının, öncelikle de sakramentlerin sırrının bilincine varmasını sağlamayı amaçlıyordu.¹¹⁰

¹⁰⁹Kırs. D. J. Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures*, s. 21 ve dipnot 45. "Bizans Kilisesi, Hesychia'cı din alımının düşüncesini onaylayarak Rönesans ruhuna kararlı bir biçimde sınıırı döndü" (J. Meyendorff, *Introduction*, s. 326).

¹¹⁰Kitapları, *İsa Mesih'te Yaşam ve Tanrısal Liturjinin Açıklaması*, günümüzün Ortodoks cemaatlerinde hâlâ okunmaktadır.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 293 Bogomilcilik hakkında bkz. Dimitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*'in zengin kaynakçası (Cambridge, 1948) s. 290-304, Eliade "Le Diable et le Bon Dieu"de saydığımız eserlerle tamamlanmalıdır (De Zalmoxis a Gengis Khan 1970, s. 80-130), s. 94 dipnot 26; ayrıca karşı. Arno Borst, *Les Cathares* (Fr. çev. Payot 1974, s. 55 vd, özellikle kaynakça bilgileri açısından yararlıdır) Obolensky'nin monografisi dışında, en iyi toplu sunum Steven Runciman'ın *Le manichéisme médiéval*ıdır (Payot, 1949. İngilizce metin 1947'de Cambridge'de çıkmıştır), s. 61-85

En önemli kaynaklar şunlardır. Cosmas le Prêtre, *Le Traité contre les Bogomiles*, çeviren ve yorumlayan H. C. Puech ve A. Vaillant (Paris, 1945) ve Euthyme Zigabene, *Panoplie dogmatique* (Migne, *Patrologia Graeca*, c. CXXX) Bu iki metnin çözümlemesi için bkz. Runciman, s. 69 vd.

Jordan Ivanov'un *Bogomilski Krugi i legendy*, adlı kitabı (Sofya, 1925) Monette Ribeyrol tarafından çevrilmiştir. *Livres et légendes bogomiles* (Paris, 1976, s. 381-390, D. Angelov'un kayda geçirdiği yakın tarihli kaynakça)

Zindıklık akımlarının tarihi ve Balkan yarımadası ile Romanya'da Bogomilcilik kalıntıları hakkındaki en son katkılar arasında bkz. Robert Brown, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier* (Londra, Berkeley ve Los Angeles, 1975) s. 163 vd, Razvan Theodorescu, *Bizant, Balcanii Occidentale la inceputurile culturii medievale romanesti secolele X-XIV* (Bükreş, 1974), s. 341 vd

Apokrif metinler ve onların Bogomilci yorumları hakkında bkz. E. Turdeanu, "Apocryphes Bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles" *RHR*, 138, 1950, s. 22-52, 176-218. Çarın *Tahsis*i apokrif metnin dolaşımının tarihi konusunda bkz. N. Canojan, *Cartile populare in literatura romaneasca* (2 baskı, Bükreş, 1974), I, s. 155 vd. Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Ch. cago, 1962), s. 49 vd. *Interrogatio Iohannis* hakkında bkz. Edina Bozoky *Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile* (Paris, 1980)

§ 294 Katharosçular hakkında bkz. Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*, s. 106-152 ve Arno Borst, *Les Cathares*, özellikle s. 79-96 (çok zengin bir kaynakça ile birlikte) Ayrıca karşı. H. C. Puech, "Catharisme médiéval et bogomilisme" (*Oriente ad Occidente nel Medio Evo* içinde Roma, 1957, s. 56-84 *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, s. 395-427'de yeniden basılmıştır)

Sayıları az olan Katharosçu metinler A. Donatine (*Le "Liber de duobus principis" suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1932), C. Thouzallier (*Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle*, Louvain, 1961 *Une somme anticathare*, Louvain, 1964) ve René Nelli tarafından (*Écritures Cathares*, Paris, 1968) yayımlanıp çevrilmiştir. Ayrıca bkz. *Le Livre Secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine Bogomile*, yayımlayan, çeviren ve notlayan Edina Bozoky

(Paris 1980)

Albi'lere karşı girişilen Haçlı seferi hakkında bkz. P. Beperron *La Croisade contre les Albigeois et l'unification de Languedoc à la France* (Paris, 1943-2 baskı, 1948)

Engizisyon hakkında bkz. J. Guraud *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age I Cathares et Vaudois II L'Inquisition au XIIIe siècle en France, en Espagne et en Italie* (Paris, 1935-1938) En son kaynakça H. Grundmann tarafından Jacques Le Goff (ed.) *Herésies et sociétés dans l'Europe pré industrielle* içinde kaydedilmiştir (Paris-Lahey, 1968) s. 425-431

Tarihsel bağlam için bkz. Friedrich Heer *The Medieval World* (Londra-New York, 1962) s. 197 vd

§ 295 Yoksulluğa yüklenen dinsel değer hakkında bkz. Jeffrey B. Russell, *Religious Dissent in the Middle Age* (New York, 1971) s. 41 vd.

Aziz Francesco'nun en iyi yaşamıykusu Omer Englebert tarafından yazılmıştır *Vie de Saint François* (Paris, 1947 zengin kaynakça, s. 396-426) Konunun özü Ivan Gobry, *Saint François et l'esprit franciscain* içinde anlatılmıştır (Paris, 1957, s. 119-152 de Aziz Francesco'nun yazılarından bir seçki de yer almaktadır) Ayrıca bkz. *Brother Francis An Anthology of Writings by and About St Francis of Assisi*, Lawrence Cunningham (ed.) (New York, 1972) ve özellikle *François d'Assise Ecrits* Latince metin ve çeviri "Sources chrétiennes," 285, Paris, 1981)

Fratres Minores tarikatı hakkında bkz. John Moorman *A History of the Franciscan Order* (Oxford 1968), Gaetano Esser *O.F.M. Origins of the Franciscan Order* (Chicago, 1970) Malcolm D. Lambert *Franciscan Poverty The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323* (Londra 1961), *St Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale 9, Tod 1971)

§ 296. Aziz Bonaventura'nın eserlerinin tek toplu basımı Quaracchi Fransisken Pederleri tarafından 9 cilt halinde yayımlanmış olmalıdır. Fransızca çeviriler J. G. Bougero, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne* (Paris, 1963) s. 180-182 de belirtilmiştir

Aziz Bonaventura'nın düşüncesini ele alan en son monografiler arasında şunları sayalım Etienne Gilson *La philosophie de Saint Bonaventure* (2 baskı 1943) J. G. Bougerol *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure* 1961 John Quinn *The Historical Constitution of Saint Bonaventure's Philosophy* (Toronto 1973) Ewert H. Cousins *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Chicago 1978)

Mervin Simgeseligi ve göğemistik yansıması hakkında bkz. Dom Anselme Stolz *Théologie de la mystique* (2 baskı, Chêvetogne 1947) s. 17-45 Alexander Altmann *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1949) s. 41-2 kış. *Le Chanisme* (2 baskı) s. 378-381 Jeki kaynakçalar

§ 297 Albertus Magnus'un Aquinolu Aziz Tommaso'nun ve diğer skolastiklerin eserlerinin yayınları Etienne Gilson *Ortaçağ Felsefesi* (e (standa 2004) kaydedilmiştir Aynı eserde tartışılan yazarları hakkında kapsama bir e eşire, kaynakça da bulunmaktadır Ayrıca bkz. E. Gil

son, *Le thomisme* (2 baskı, Paris, 1952) F. Copleston *Aquinas* (Harmondsworth 1955 s. 265, Aziz Tommaso'nun eserlerinin İngilizce çevirilerinin listesi), M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal 1950), aynı yazar, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris, 1957) aynı yazar, *Toward Understanding Saint Thomas* (Chicago, 1964)

Skolasik hakkında farklı bir yorum için bkz. Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven 1980, Aquino'la Tommaso hakkında, s. 9 vd. 60 vd. Ockham'lı hakkında, s. 35 vd vb) Özmen, ayrıca en son eleştirel kullanı da sunmaktadır

Duns Scotus hakkında bkz. Effren Bettoni *Duns Scotus The Basic Principles of His Philosophy* (Washington, 1961)

Ockham'lı hakkında bkz. Gordon Leff *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester 1975), aynı yazar, *The Dissolution of Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century* (New York 1976)

Skolasik hakkında ayrıca bkz. F. Van Steenberghen *Aristotle in the West: The Origins of Later Aristotelianism* (Louvain 1955), aynı yazar, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* (Edinburg 1955), Gordon Leff *Medieval Thought, St Augustine to Ockham* (Baltimore, 1962)

Sentezci bir bakış için H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass., 1963)

§ 298 Jstet Eckhart'ın eserlerinin eleştirel yayını sürmektedir. *Die deutschen Werke* (c. 1 V Stuttgart 1938 vd) ve *Die lateinische Werke* (c. I-V, 1938 vd) *Deutsche Forschungsgemeinschaft* in bu girişiminden önce yapılmış çeşitli yayımların kısa tarihçesi için bkz. "A Note on Eckhart's Works" (Edmund Colledge ve B. McGinn. *Meister Eckhart The Essential Sermons Commentaries, Treatises and Defense* içinde New York 1981) s. 62 vd. Eleştire, yayından önce çeşitli Avrupa dillerine yapılmış çeviriler ihtiyarla ele alınmalıdır, örneğin C. de B. Evans, *Meister Eckhart* (I-II Londra 1924, 1931) için bu geçerlidir. İngilizce çeviriler içinde en yararlıları şunlardır: Armand Maurer *Master Eckhart: Parisian Questions and Prologues* (Toronto 1974), Reiner Schürmann, *Meister Eckhart, Mystic and Philosopher* (Bloomington 1978, sekiz Almanca vaazın çevirisi ve Eckhart'ın düşüncesi hakkında önemli bir inceleme), içermektedir ve özellikle Edmund Colledge ile Bernard McGinn'ın çeviriler. En y. Almanca çeviri, Josef Quint *Deutsche Predigten und Traktate'dır*, Munich, 1955, *Mittelhochdeutsch* özgün metninin tipkibasımını da içermektedir. Almanca eserin ilk Fransızca çevirisi mevcuttur Paul Petit, *Œuvres de Maître Eckhart Sermons-Traites* (Paris, 1942) ve J. Molitor ve F. Aubier *Traites et Sermons* Paris 1942. Ayrıca bkz. Jeanne Ancie et Hustache *Maître Eckhart et la mystique thénane* içindeki çeviriler Paris 1956), s. 77-119

Zengin eleştirel kaynakça içinde şu eserleri sayalım Vladimir Lossky, *Theologie négative et comme source de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris, 1961), önemli bir eser. C. F. Kelley *Master Eckhart on Divine Knowledge* (New Haven ve Londra, 1977) Bernard Welte *Meister Eckhart: Gedanken zu seinem Gedankten* (Freiburg, 1979 yeni bir yorum) M. de Gandillac "La dialectique

de Maître Eckhart" *La mystique rhénane* içinde, 1961 Strasbourg Kollokkyumu Paris, 1961), s. 59-94 Ayrıca bkz. Colledge ve McGinn, a.g.y., s. 349-353'teki kaynakça

Ortaçağ mistisizmi hakkındaki en iyi toplu eser J. Leclercq, F. Vandenbroucke ve L. Bouyer'in *La spiritualité du Moyen Age*'dir (Paris, 1961) Ayrıca bkz. *L'Attesa dell'eta nuova nella spiritualita della fine del Medio Evo* (Convegno del Centro di Studi sulla spiritualita medioevale, 3, Todi, 1963)

§ 299. Ortaçağda zındık (veya zındıklıkla suçlanan) dinsel hareketler hakkında bkz. M. D. Lambert *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomils to Hus* (Londra 1977) Jacques Le Goff (ed.), *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI^e-XVI^e siècles* (Royal-mont Kollokkyumu Paris 1968) *Moviment religiosi populari ed eresie del medioevo*, X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni, III, Roma, 1953), Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, I-II (Manchester-New York 1967)

XI yüzyıldaki bazı köktençi çileci tavırlar, öze ökie de Pierre Dam en ve Canterbury'li Anselmus hakkında geniş bir belge küliyatına dayalı bir çözümleme için bkz. Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde Le XI^e siècle*, I-II (Louvain Paris 1963-1964)

Beguine'ler ve Beghar'lar hakkında bkz. E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture* (New Brunswick 1954, zengin belge küliyatı), Gordon Leff *Heresy in the Later Middle Ages*, I, s. 193 vd. Ozment *The Age of Reform*, s. 91 vd

Magdeburglu Mechtild'e hakkında bkz. Lucy Menzies, *The Revelations of Mechtilde of Magdebourg* (Londra 1953) Flaman Beguine Hadewich hakkında bkz. *The Complete Works* (Mother Columbia Hart'ın çevirisi) ve sunuşuyla, New York, 1980)

Ozgür Ruh hareketi hakkında bkz. G. Leff, a.g.y., I s. 310-407, Robert E. Lerner *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley 1972); H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2. baskı Darmstadt, 1961), s. 355-436

Marguerite Porey'nin *Le Mirour des simples âmes*'i ve Sahte-Eckhart külli yatı hakkında bkz. Lerner, a.g.y., 200 vd'da çözümlemiş metinler

§ 300. XIV yüzyıldaki kılıse kızı hakkında bkz. Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, s. 135-181 ve Francis Oakley, *The Western Church in the Late Middle Ages* (Ithaca ve Londra, 1979), s. 25-80, 131-174'teki en yakın tarihli çözümlemeler ve eleşürel kaynakçalar

Kendilerini kırbaçlayanlar hakkında bkz. Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, II, s. 485-493 (zengin belgeler)

Ortaçağda ölüm saplantısı hakkında bkz. I. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages* (New York, 1972 mükemmel ikonografi), E. Dubruck, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance* (Lahey, 1964), E. Oakley a.g.y., s. 116 vd. Kış. I dolore e la morte nella spiritualita dei secoli XII-XIII (Convegno del Centro di Studi della spiritualita medioevale 5, Todi 1967)

Ölüm dans anı hakkında bkz. J. M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance* (1950) Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Age fantasque* (Paris 1955), s. 235 vd (zengin

kaynakça, s. 258 vd. özellikle dipnot 15) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* gözden geçirilmiş baskı, Londra 1970) s. 130 vd.

Aral öğretisinin tarihi hakkında bkz. Jacques Le Goff *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1982), özellikle s. 177 vd., 236 vd., 357 vd., 381 vd.

Tauert ve Susonun Fransızca çevirileri Jeanne Ancellet Hastache *Maître Eckhart et la mystique rhénane* s. 190-191 de kaydedilmiştir.

Ruysbroeck'in en önemli eserlerinin çevirileri için bkz. Eric Coledge *The Spiritual Espousals* (Londra, 1952) ve C. A. Wynschenck ve Evelyn Underhill *John of Ruysbroeck The Adornment of the Spiritual Marriage, The Sparkling Stone, The Book of Supreme Truth* (Londra 1951) adlı eserlerin kullandıkları ayrıca bkz. Kay C. Petry (ed.) *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957) s. 285 vd.

Gerson büyük olasılıkla Flamanca kaleme alınmış yazıların n. Adukça hatalı bir Latince çevirisine dayanarak Ruysbroeck'e saldırmıştır. Bkz. Andre Combes *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 c. (Paris, 1945-1959).

G. Groote ve *devotio moderna* hakkında bkz. çok zengin bir belge kullıyanna dayanan R. R. Post *The Modern Devotion Confrontation with Reformation and Humanism* (Leyden 1968).

§ 301. Nicolaus Cusanus'un eserlerinin en estere yayını Heidelberg Edebiyat Akademisi tarafından yapılmaktadır. *Nicolaus de Cusa Opera Omnia* (Leipzig 1932, vd.

Fransızca çeviriler arasında şunları sayalım: *Œuvres choisies* (Paris, 1942) çev. M. de Gandillac *De la Docte Ignorance* (Paris 1930), çev. I. M. Jullier *Traté de la vision de Dieu* (Louvain 1925), çev. E. Vansteenberghe. Genel bir sunum için bkz. E. Vansteenberghe *Le cardinal de Cues* (Paris 1920) → Rotta, *Il Cardinale Nicola de Cusa* (Milano 1928).

En iyi monograf hâlâ M. de Gandillac *La philosophie de Nicolas de Cues* tir. (Paris, 1941). Ayrıca bkz. Ernst Cassirer *The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy* (New York 1963) Almanca özgün metin 1927'de *Studien der Bibliothek Marburg* 3, Leipzig-Berlin'de yayımlanmıştır), bölüm I ve II (s. 7-72), Oskar E. Sigrist *Nicolas of Cusa and Mediaeval Political Thought* (Cambridge Mass. 1963) E. Hoffmann *Das Universum des Nicolaus von Cues* (Heidelberg, 1930), aynı yazar *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum* (De Beryno adlı eserin çevirisine giriş Leipzig 1938) G. Satta, *Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano* (Bologna, 1957) Jaroslav Pelikan, "Negative Theology and Positive Religion: A Study of Nicholas Cusanus *De pace fidei*" *Prudentia* içinde 1981 Ek Sayısı, *The Via Negativa* s. 61-77.

Jan Hus'un teolojisi hakkında bkz. M. Spinka *John Hus at the Council of Konstanz* (New York 1966).

Sacerdotium ve *regnum* arasındaki çatışmanın tarihi ile krallık kökeni ve yapı, siyasal teolojinin aşamaları hakkında bkz. Ernst H. Kantorowicz *The King's Two Bodies: A Study of Mediaeval Political Theology* (Princeton 1957) s. 193 vd.

§ 302. Konuya hızlı bir giriş için bkz. Ulver Ciemen *L'essor du christianisme oriental* (Paris 1964) aynı yazar *Byzance et le christianisme* (Paris 1964) Ayrıca bkz. S. Runciman *The Eastern*

scrier (Oxford 1955) P. Sherrard *The Greek East and the Latin West* (New York, 1959), ve özetle D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500-1453* (New York 1971) ve A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World* (Londra, 1973).

Açık ve konuya ıyî nüfuz eden bir inceleme için bkz. Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom 600-1700* (Chicago, 1974), s. 146-198, s. 308-310, e eşirel kaynakça. Ayrıca bkz. Francis Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend* (Cambridge, 1948), aynı yazar, *Byzantium and the Roman Primacy* (New York, 1966), aynı yazar, *Byzantine Mission Among the Slavs*, SS. *Constantine-Cyril and Methodius* (New Brunswick, 1970).

İki Kültür -ve iki kültür- arasındaki ilişki ler Deno John Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West* (New York, 1966), aynı yazar, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance* (New Haven ve Londra, 1976), özellikle s. 3-94 adlı eser erde hayranlık verici bir biçimde çözümlenmiştir.

§ 303 Öncelikle Doğu teolojisi üzerine en son bazı çalışmalar sayalım: V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* 2. baskı (Paris, 1960), aynı yazar, *L'Image et la ressemblance de Dieu* (Paris, 1967), M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme* (Paris, 1970), J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris, 1969), L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe* (Paris, 1960).

Simeon hakkında bkz. *Simeon, le nouveau théologien: chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, çev. J. Darrouzes (Sources Chrétiennes, c. 51, Paris, 1951). Ayrıca karşı Hermegud Maria Bergermann, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngerem dem Theologen* (Würzburg, 1949).

Kalpten "İsa" hakkında, karşı Jean Gouillard, *Prière et Philocalie de la Prière du Coeur* (Paris, 1953, yeni baskı, 1968).

Ioannes Klimakos hakkında bkz. John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent* (çev. Colton Laibner ve Norman Russell, New York, 1982, Kalistos Ware'in uzun ve bilgece ka erme alınmış önsözüyle birlikte).

Hesychastlık hakkında bkz. Renée Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste* (Roma, 1927, *Orientalia Christiana*, IX, 2), aynı yazar, "L'Hésychasme: étude de spiritualité" (*Orientalia Christiana Periodica*, c. 22, 1956, s. 5-40, 247-285).

Gregorios Palamas'ın yeniden keşfedilmesinde Jean Meyendorff'un katkısı büyüktür. Özellikle *Triades pour la défense des saints hésychastes* adlı çeviri ve yayımıyla (Louvain, 1959), *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959), Palamas'ın yayımlanmış ve yayımlanmamış tüm eserlerinin eksiksiz sunumunu da içeren s. 331-400), *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, 1959) adlı eser erini belirte rin. Ayrıca bkz. Leonidas C. Outos, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas: With Critical Text of the "Contra Akraynum"* I-II (Los Angeles, 1963), Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago, 1974), s. 261 vd., Vladimir Lossky, "La Théologie de la Lumière chez Grégoire Palamas de Thessalonique" (*Dieu Vivant*, I, 1945, s. 93-118).

Mistik işik deneyiminin karşılaştırmalı bir sunumu için bkz. M. Eliade, *Mephistopheles et*

l'And ogyne Paris 1962 yeni baskı 1981 s. 17-94

Nicolas Cabasilas hakkında da çok ve kısa bir tanıtım için bkz. Olivier Clément, *Bogaz e e. le christianisme oriental* Paris 1964) s. 50-73



XXXVIII. BÖLÜM

REFORMLARDAN ÖNCE VE SONRA DİN, BÜYÜ VE HERMESÇİ GELENEKLER



304. Hristiyanlık Öncesi Dinsel Geleneklerin Varlığını Sürdürmesi— Birçok kez belirttiğimiz gibi, Avrupa halklarının Hristiyanlaştırılması farklı etnik gelenekleri silmeyi başaramadı. Hristiyanlığın kabulü "halk kültürlerine tanrı ve hayvancılık kültürlerine özgü yaratıcılığı parlak bir biçimde yansıtan dinsel sembolizmlara ve bağdaştırmacılıkla yol açtı. Daha önce birkaç "kozmik Hristiyanlık" örneğini hatırlatmıştık (krş. § 237). Başka yerlerde, taşlarla, sularla ve bitki örtüsüyle ilişkili bazı tapınların mitlerin ve simgelerin —neolitik çağdan XIX yüzyıla dek— sürekliliğini göstermiştik. Din değiştirme yazıysal olarak kalsa bile, birçok etnik dinsel geleneğin ve yere mitolojilerin bütün sonuçunda resmen ortadığını yani Hristiyan inancı ve mitolojisiyle aynı "kutsal tarih"i aynı dilim içine katılıp bütünleştirdiğini ekleyelim. Örneğin fırtına tanrılarının anısı Aziz İlyas'ın efsaneğinde yaşamıştır. Ejderha avcısı çok sayıda kanraman Aziz Georgios. Ava Yorgi ile özdeşleştirilmiş tanrıçalara ilişkin bazı mitler ve tapınlar. Bakire Maryem dinsel folkloruna katılmıştır. Sonuç olarak putperest mirasın sayısız biçim ve çeşitlenmesi dinsel olarak Hristiyanlaşmış aynı mitsel-nüel bütün içine eklenmiştir.

İki "hayatta kalmış putperest gelenek" kategorilerini saymak boşuna bir çaba olur. Birkaç dışarıdan öze örneği hatırlatmak yeterli olacaktır. Örneğin Oniki Gün boyunca (Nefelisi Epifani yorumu arasında) Yunan köylerine masallat olan ve klasik antik çağın mitsel ritüel, Kentaur'lar senaryosunun bir uzantısını teşkil eden canavarlar, *Kallikantari*,¹ veya Irakya'nın *anastenaria* torenine katılan arkaik ateş üstünde yurume ritüeli. Son olarak da yine Trakya'dan bir örnek olan *Mel*.

¹Özellikle *Dionysos*, no. VI, VIII ve IX.

Bkz. J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 190-255. İsimler de kentaur'lerden türemiştir aynı s. 233 vd. Ayrıca bkz. G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, s. 165 vd.

Krş. C. A. Bomaos, *Cultes populaires de la Thrace*, s. 17-123.

binyılda Atina'da katlanan ritüellere Dionysos şenlikleri'nin ve *Anthesteria*ları hatırlatan Karnaval şenlikleri (krş. § 123).⁴ Diğer yandan Homeroik şairlerde bulunan belli sayıda izlek ve anlatısal motifin Balkan ve Rumen folklorunda nâilâ geçerli olduğunu da ekleyebiliriz.⁵ Üstelik Leopold Schmidt, Orta ve Doğu Avrupa'nın tarımsa. törenlerini çözümlerken, bunların Yunanistan'da Homeros'tan önce ortadan kaybolmuş bir mitsel-ritüel senaryoyla bağlantılı olduğunu gösterebilmiştir.⁶

Konumuz açısından nem geleneysel mirasın direncin, hem de Hristiyanlaşma sürecini yansıtan birkaç putperest-Hristiyan bağdaştırımcılık örneğini sunmakta yarar var. İlk olarak karmaşık Oniki Günü ritüelin ele almayı seçtik çünkü bu ritüelin kökler tarihöncesine uzanmaktadır. Burada söz konusu ritüel bütünü içinde (törenler, oyunlar, şarkılar, danslar, hayvan maskaları) düzenlenen ayın a ayları tanıtmak söz konusu olmadığına göre, ritüel Noel ilahiler üzerinde duracağız. Bu ilahilere Polonya'ya varıncaya dek tüm Doğu Avrupa'da rastlanmaktadır. Rumence ve Slavca'daki *colinde* ismi *calendae Januarii* den türemiştir. Kıtise yetkilileri yüz yıllar boyunca bu şarkıları sokup atmaya çalışmış ama başarısız olmuştur. 692'de Konstantinopolis Konsluğu bu yasayı çok sert ifadelerle yineler. Sonuçta halk Hristiyanlığının mitolojik kişiliklerini ve izleklerini oduncu alan bazı *colinde*ler bu anlamda "Hristiyanlaştırılmıştır".⁷

Ritüel genellikle Noel arifesinden (24 Aralık) Noel'den sonraki günün sabahına dek sürer. Altı ila otuz gençten oluşan topluluk (*colindători*) geleneksel adetleri bien bir şef seçer ve 40 veya 18 gün boyunca haftada dört-beş kez gerekli eğitimi almak üzere bir evde toplanırlar. 24 Aralık akşamı sırtlarına yeni giysileri geçirmiş çiçekler ve çanlarla süslenmiş *colindători* önce ev sahiplerinin evinde şarkılar söyler, sonra koyun tüm evlerini ziyaret ederler. Gürültü kötü ruhları uzak aşursun ve evin sakinlerine geldiklerini haber versin diye sokak arda bağırır. Borazan ve davul çalarlar. İlk *colindător* pencerenin altında söyler ve izin aldıktan sonra eve girip repertuarlarına devam ederler. genç kızlarla dans edip geleneksel kutsama anı söylerler. *Colindători* sağlık ve servet getirir, bu özellikler elma ve bezelye dolu bir kaba ko-

⁴ Ag. s. 125-200.

⁵ Krş. C. Foghtre "Homère et la base de populaire roumaine." M. Eliade "History of Religions and Popular Cultures" s. 7.

⁶ Bkz. L. Schmidt, *Geistesgeschichte der völkischen Armenismyos*.

⁷ Biz özeikle Rumen folkloru belgelerine dayanıyoruz ama Doğu Avrupa'nın her yerinde aynı senaryoya rastlanmaktadır. Bkz. M. Eliade "History of Religions and Popular Cultures" s. 11 vd.

olmayan kişilerdir bunlar, gıysıların üzerine Güneş ve Ay tasarımları. Hırsayan *counde*'lerindeki, Tanrı gibi¹⁴ Genç bir avcı ata biniş göğün yitirdiklerine güneşin vanbaşına çıkarılma bulunduran evin reisi ve ailesi mitolojisi, dil ve Krallık benzetilen evsahibinin ve yakınlarının izdişunda cennetsi bir manzarayı yansıtır. En güzel *counde*'lerin kal ramanları avcılar ve çobanlardır. Bu da söz konusu *counde*'lerin arkaiklığını doğrular. Genç kahraman, imparatorun işleği ueleri ile bir aslanla savaşır onu alt edip zirciler. Elia atlı (Karadeniz) geçmeye çalışır ama yarızda bırı adaya ulaşmayı başarı ve orada genç kızının en güzeliyle evlenir. Başka karamanlar, sihirli güçleri olan yitci hayvanların peşine düşüp onları yenerler.

Birçok *colinde* senaryosunda bazı erginleme ritüellerini anlatılır. Genç kızının erginleme ritüellerinden üzere de rastlanmıştır.¹⁵ Kızının ve genç kadınların söyledikleri *colinde*'lerde gerekse diğer sözlü eserlerde ıssız yerlerde kaybolmuş veya yalnız kalmış bir bakirenin çektiği azartılar cinsel dönüşümünün anda varattığı acılar ve hemen vak nindaki ölümlün tehavleri, aıdır. Ama erkek erginlemelerinden farklı olarak hiçbir belirli ritüel korunup gınumaze olmasın ıdır. Kadın erginleme sınavları yalnızca *colinde* lerin ve diğer tören şarkılarının imgelem evreninde yaşar. Yine de bu sözlü eserler dolaylı yoldan arkaik kadın ruhsallığının öğrenilmes ne katkıda bulunur.

305. Arındırıcı Bir Dansın Simgeleri ve Ritüelleri— *colindatı* nın eğileme eğitimi¹⁶ *caluşarı* adı verilen ve kapalı bir grup olan arındırma dansçıları topluluğu içinde erginlenmeye tamamlanır.¹⁷ Bu kez gençler Noe senaryosuyla ılsık ı gerekenken ve şarkıları değil, bir dizi özgün cans ve özel bir mitolojiyi öğrenirler. Dansın adı olan *caluş* Rumence *cal* dan ıdır. Latince *calamus* turemiştir. Topluluk daha yaşlı bir şef tarafından seçilip eğilen yedi, dokuz veya onbir gençten oluşur. Güzler ve kılıçlarla silahlanmışlardır, ayrıca eliemnce tahtadan bir at başı ve bir "sancak" yani bir sopanın ucuna takılmış şifalı bitkiler vardır. Göreceğüm z gibi, "Dilsiz" veya "Maskeli" adı verilen bir *caluşarı* topluluğun geri kalanından farklı bir rol oynar.

¹⁴ Genç kızın tören topluluğunun *caluş* dı yavaş bir kadın ı yeneiminde duzeili aralıklarla toplandığın ve cinsel ge evluge ıe raze ıtuellerine şifalı bitkileri sırdırma ılsık ı gerekeneksel bir eğilim ı dğün ek eyem. Monica Bratuşescu, "Ceata femeiana" birçok yerde.

¹⁵ Kır, "History of Religions and Popular Cultures" 17.

¹⁶ Bkz. M. Elade, "Notes on the *caluşarı*," birçok yerde. Cui Kigman *Caluş*.

bayraktar bulunur. Perilere karşı, en iyi koruma aracı sarmısak ve miskotuğur. *çalışarı* bu büyülu şifalı bitkileri bir kesenin içine koyup bayrak sopalarının ucuna asar ve mümkün olduğu kadar çok sarmısak çiğnerler.

Tedavi, bazı ritüel davranışlarla tamamlanan bir dizi dansla oluşur.¹⁸ Hasta bazı boğelerde koyun dışına bir ormanın kenarına taşınır ve *çalışarı* halkasının ortasına yerleştirilir. Dans sırasında şef elindeki "sancak"la dansçılardan birine dokunur ve o dansçı yere düşer. Gerçek ya da sahte baygınak uç ile beş dakika sürer. Dansin sonunda hastanın ayağa kalkıp kaçması gerekir. Her ne olursa olsun, ık *çalışarı*'a onu kollarından tutar ve elden geldikince çabuk oradan uzaklaşırlar. Bayılma hadisesinin içerdigi tedavi'nin yeni çok açıktır. Hastalık hastayı terk edip bir *çalışarı* a girer, o da oracista "o ur" ama daha sonra yaşama geri döner, çünkü "erginlenmiş" tir.¹⁹

Dansların aralarında ve törenin sonunda bir dizi gülünç sahne oynanır. En önemli rol "Dilsiz" e düşer. Örneğin *çalışarı* onu taşıyaya kaldırır ve birden yere düşürülür. O dağa kabul edilen "Dilsiz" için tam topluluk aklar ve onu gömmeye hazırlanırlar ama önce derisini yüzeceklerdir ve En komik ve gelişkin bölümler son gün topluluk köye döndüğünde oynanır. Dört *çalışarı* bazı tanıdık kişilikleri grotesk bir biçimde canlandırır. Rahip, Türk (veya Kazak) Doktor ve Kadın. Her biri Kadınla sevişmeye çalışır ve pandomunu birçok kez müsehtecen bir mizah alır. Tahatta bir fallus, olan "Dilsiz" grotesk ve tuhaf hareketleriyle herkesi kırıp geçirir. Sonunda "aktörler"den biri ödürülür ve diriltilir. "Kadın" da hamile kalır.²⁰

Çalış kökeni ne olursa olsun²¹ son yıllarda bulguların biçimleriyle yalnızca Romanya'da bilinmektedir ve Rumen halk kültürünün bir yaratımı olarak kabul edilebilir. Onun ayrı edici özelliği hem arkaizm hem de açık vapıdır. Şimdi başka senaryolara ait unsurların örneğin grotesk bölümlerin özümsemesinin açıklanabilir. Feodal bir toplumun olası etkileri "sancak" (ki iç lüta encer olarak mahmurlar) oldukça arkaik bir kırsal kültürle üst üste eklenmiştir. Koreografıyı hiç hesaba katmasak bile gurun ritüeldeki rolü köklerden kesilip yontulmuş bir dizek (Hristiyanlık öncesi törenlere özgü ağaç) bu arkaik kültürün kanıtıdır. Sadakat yemini Tanrı adına edilse de senaryonun Hristiyanlık ile hiçbir ilgisi

¹⁸ Hastaya odalar dokunular ve yüzüne sarmısak tükürülür. Her süte testisi kırılır. Siyan bir tavuk kurban edilir vb.

¹⁹ Bkz. Notes on the *Çalışarı*, ve History of Religions and Popular Cultures, s. 17 vd.

²⁰ Zaen bu köken de halen karanlıktadır. Bkz. "Notes on the *Çalışarı*", s. 20 vd.

yoktur. Kilise yetkilileri bu uygulamaya kadeth tepki göstermiş ve bir içinde başarılı da olmuşlardır çünkü XVII yüzyılda bulguların kırş dıpnat 17 birçok arkaik özellik daha sonra yok olmuştur. XIX yüzyıl sonuna gerirğinde bile bazı bölgelerde cılışların üç yıl boyunca etkisini ayınine katılması yasalanıyordu. Ama bu ise sonunda on ara nışgırı göstermeye karar vermiş

Demek ki onatı yazırlık Hristiyanlığın ve diğer kültürel etkilerin ardından bunda en fazla bir kuşak önce bile Güneydoğu Avrupa'nın kırsal toplumlarında ergineme senaryolarının zer ne asılanıyordu. Bu senaryolar Yen Yıl ve ilkbahar dongusuna ilişkin mitsel ritüel sistemleri içine edine nemiş. Bazı halerde örneğin cılışları de arkaık miras özellikle danslar ve bunlara özgü metodik yapılarla çok belirgindir. Buna karşılık cılışların mitsel-ritüel senaryosunda erginleme insur-ları en iyi biçimde meunlerde korunmuştur. Farklı danslar ve kültürel etkilerin sonucunda geleneksel erginemelele bağlantılı birçok ritüel ortadan kaybolurken yoda köklü bir değışime uğrayıp usta örtölürken) koreografik ve mitolojik (yani anlatısal) yapıların yaşadığı soylenabilir.

Her ne olursa olsun dansları ve mitolojik metinlerin dinsel işlevi açıktır. Doğayısıyla cılışların amgesel evreninin doğru bir biçimde cılışlanması. Orta ve Doğu Avrupa köylülerine özgü bir dinsel deneyim ve mitolojik yaratıcılık durumunu açığa çıkarabilir. Ne yazık ki kırsal geleneklere ilişkin uygun bir yorumlama yöntemi başka bir ifadeyle, yazılı eserlerin yorumuna benzer bir mitsel dmsel söğün metin yorumlaması yoktur. Oysa böyle bir çaba, hem geleneksel mirasın benimsenmesinin derindeki anlamını hem de Hristiyan mesajına getirilen yeni yaratıcı yorumları öne çıkarabiliyordu. "Batılıncıl" bir Hristiyanlık tarihi içinde kırsal nüfusa özgü yaratımları da nesaba katmak gerekir. Eski Ahı'tten ve Yunan felsefesinden hareketle inşa edilmiş farklı teolojilerin yanı sıra "halk teolojisi" asaklarını da cılışate alınak yerinde olacaktır. O zaman neolitik çağdan Doğulu ve Helenistik dinlere dek birçok arkaik gelenegın ye uden yorumlaıp Hristiyanlaştırıldığı görülecektir.²¹

306. "Cadı Avı" ve Halk Dininin Geçirdiği Değişimler— XVI ve XVII yüzyılarda gerek Engizisyon, gerekse reform geçirmiş kiliseler tarafından gırşılan meşhur ve meşum "cadı avı" teologlara göre Hristiyan manevanın doğrudan temellerini tendit eden şeytanı ve canı bir tapının yok edilmesini hedefliyordu. son zamanlar-

²¹ Kırş "History of Religions and Popular Cultures" s. 24 vd.

da yapılan araştırmalar²² yöneltti en başlıca suçlamaları n suçnalığını ortaya çıkarmıştır. Şeytana yakın ilişkiler, arjiler, çocuk katli, ya nılamak *maledicta* [kötücul buyu] uygulamaları. B rçok erkek ve kadın cadı işkence altında ba ğıreneç ve canice davranış anı utraf ed p odun yağmında yak lmaya mahkûm edilmiştir. Bu durum mitsel rituel, cadılık senaryosunu n yalnızca teolog arın ve engizisyoncuların y d rmas, olduğuna inanan çağdaş yazarların kan sını doğ ralar gibi görünmektedir.

Bununla birlikte bu görüşün bazı ayrıntı ları da değışikliğe uğ rulanması gerekir. Nitekim kurbanlar suç andıkları cinayetleri ve sapıklıkları elemes b le olsalar, kimileri, “putperest” kökenlere ve yapıya sahip büyüsel dinsel törenler yapıkları n kabul etmişlerdir. Bu törenlerden bazıları, kını, zaman yuzeyse olarak Hı rıstıyanlaş tır lsa bile k tise tarafından a dın süredir y tıskılanmış tı. Bu mitsel-rituel miras Avrupa halk dınının bir parçasıydı. Tartış ağı mla örnekler bu halk dınının bazı m dritlerinin şeytana taptıklarını utraf etmelerine hatta buna inanma anı nıayol aç an süreci anlamamızı sağlayacaktır.

Son tahlilde “cadı avı” son “putperestlik” kalıntı arının yanı es as oarak bereket tapınlarının ve erginleme senaryolarının tasfiyesini amaçlıyordu. Bunun sonuca halk dinselliğinin y k sulaşması ve bazı bölgelerde kırsal toplumların gerilemes, oldu.²³

1384 ve 1390 da Milano da yapılan Engizisyon d rüşmalarına göre ilk kadın Diana Herodias tarafından yönetilen üyeleri hem yaşayanlardan hem de ö lülerden oluşan bir cennyet içinde yer aldıklarını kabul etmişlerdi. Törensel yemeklerde yedikleri hayvanlar tannıca tarafından kemiklerinden d iltim ştı. Diana (“Signora Oriente”) mumlarıyla hastalıkları, sağaltmak, hırsızları bulmak ve cadıları be rlemek için şifalı cıtların nas l kul anılacağını öğretiliyordu.²⁴ Bu Diana mumlarının Şeytanı, kötücul büyüler (*malefica*) yapanlarla hiçbir orak noktas olmadığı açıktır. Büyük olasılıkla onların ritüelleri ve görülen arkaık bir bereket kultuyla bağıntılıydı. Ama şimdi göreceğimiz gibi Engizisyonun soruşturmaları durumu kökten de

²² Bu konuda çok geniş bir kavrayışa bulunmak dır. Bizim *Realtà e sorcelle e modelli di taveres* ad l eserimde s. 93-94 ve d pnot 1-2 de yer alan bazı bilgiler ve Richard A. Horsley “Further Reflections on Witchcraft and European Folk Culture” da yer alan kaynakca. Di ha yakın tarihli yayımlar “Eles del Kaynakca” s. 306 da say lı mıştır.

²³ Görüşünün kar nışıklığın daha iyi ortaya çıkarmak için bazıları çok az tı me t r r l n en lönkönk belgeleri n birkaç örnek çözümlenemeye yetmediğini.

²⁴ B. Bonomo, *Caccia alit streghe* (Palermo 1959), s. 15-17, 59-60. Richard A. Horsley “Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion” s. 89.

gıştırmıştır. Lorraine'de XVI ve XVII yüzyılarda yetkililerin huzuruna çıkarılan "büyücüler," cadı değil "otacı kâhin" olduklarını hemen kabul ediyor ancak işken ceden sonra "Şeytan'ın koleleni" olduklarını itiraf ediyorlardı.²⁵

Benandanti ("yolculuk edenler," "serseriler") örneği, gıda bir bereket tapımının İngilizisyonun baskısıyla nasıl bir kara büyü etkinliğine dönüştüğünü dokunaklı bir biçimde yansıtmaktadır. 31 Mart 1575'te genel val ve Aquileia ile Concordia İngilizisyon yargıçları, bazı köylerde büyücülerin varlığını naber almışlardı kendilerini *benandanti* adını veren bu kişiler cadılarla (*stregoni*) savaşıyorlardı için "y." büyücüler olduklarını iddia ediyorlardı. İlk *benandanti*'ye ilişkin soruşturma şu öğütleri ortaya çıkardı: Yıldı dört kez (yayı Dört Mevsim hafta arında*) g zlice geceleri toplanıyorlardı, toplanı yerine tavşan, kedi veya bir başka hayvan sırtında gidiyorlardı bu toplanı arda cadı meclislerine özgü o yıl bilinen "şeytani" mülklerden hiçbirini görünüyorlardı, orada ne imanından vazgeçme beyanı, ne sakramentlerle veya haçla alay ed lmesinden ne de Şeytan tapımından eser vardı. Aslında rituelin özü karanlıkta kalmıştır. *Benandanti*, ellerinde rezene dallarıyla çal supürgelerle silahlanmış büyücülerle (*streghe* ve *stregoni*) çarpışıyorlardı. Büyücülerin verdiği zararları giderdiklerini ve onların kurbanlarını iyileştirdiklerini iddia ediyorlardı. Bu Dört Mevsim savaşlarından *benandanti* galip ayrılırsa o yıl hasat bol oluyor, aks durumunda kurtuk ve açlık geliyorlardı.²⁶

Sonraki soruşturmalar *benandanti* nın nasıl seçilip kabul edildikleri ve gece toplantılarının yapısı hakkındaki ayrıntıları ortaya çıkarmıştır. "Ööken gelen bir meleşin" kendilerinden cemiyete katılmalarını istediğini ve yirmi ile yirmisekiz yaş arasında toplu uğun sırtlarına erdiklerini ifade ediyorlardı. Bir komutanın emrinde askeri tarza göre örgütlenmiş cemiyet komutan herkesi davu çalarak çağırduğunda toplanıyordu. Üyelerin ağız gırtlakla yeminiyle bağlanmıştı. Bu meclisler kamu zaman sayuarı beş güne varan *benandanti* yı bir araya getiriyordu bunların bazıları ayrı bölgedendi ama çoğu birbirini tanımıyordu. Yıldızlı beyaz kakımdan bir bayrakları vardı, cadıların bayrağı ise sarı renkliydi ve dört şeytan figürüyle süslenmişti. Tüm *benandanti* nın ortak bir özelliği vardı: Gömlek ile, yani kulanlı olarak, kulak adı verilen zarla birlikte doğmuşlardı.

Basmakalıp Cadılar Şabat kavramına sadık kalan İngilizisyon "meleşin" onlara

²⁵ Etienne De cambre aktaran Horsley a.g.y. s. 93

²⁶ İlk sığınanların her mevsim başında yaptıkları üçer günlük oruç için

²⁷ Carlo Ginzburg, *I Benandanti*, s. 8 vd.

guzel yemekler, kadınlar ve başka tensel zevkler vaat edip etmedğini soranca, olmalı sözleri garırla recidettüler. Yalnızca büyücüler (*stregoni*, mecaslerinde dans edip eğlendiklerini soy ediler. *Benandanti* ye ilişkin en anlaşılabilir kalan nokta onların toplanan yerlerine yaptığı "yolculuk"tur. İleri sürdüklerine göre oraya dırlken, *in spirito* gidiyorlardı. "Yolculuk"tan önce büyük bir bitkinlik içinde kataliptik de nebilecek bir baygınlık halinde yere düşüyor, bu arada ruhları bedenlerini terk ediyordu. *In spirito* yapılmasına karşın onların gözünde gerçek olan "yolculuk"larına hazırlanmak için herhangi bir kokulu merhem kullanıyorlardı.

1581'de üskü *Benandanti* sapkınlık nedeniyle altı ay hapse ve tövbeye mahkûm edildi. Sonraki altmış yıl boyunca başka davalar da açıldı. Bunların sonuçlarını göreceğiz. Şimdilik dönemin belgeleri ne dayanarak bağzlı halk kültürünün yapısını yeniden oluşturmayı deneyeceğim. Görüldüğü kadarıyla ana ritüel bağda, uzum ve "her türlü toprak ürünü"nü hasadını bollatmak amacıyla büyücülerle yapılan torensel bir savaştan ibaretti.⁷⁷ Savaşın tarım takviminin dört önemli gecesinde cereyan etmesi amacı konusunda herhangi bir kuşku bırakmamaktadır. Muhtemelen *benandanti* ile *stregoni* arasındaki çatışma, doğanın yaratıcı güçlerini kışkırtmak ve insan toplumuna yenilemek amacıyla iki rakip topluluk arasında yapılan yarışma ve sınavları içeren arkaik bir ritüel senaryosunun uzantısıydı.⁷⁸ *Benandanti* haç ve "İsa'ya iman" adına savaştıkları üskü sarsırseler de torensel savaşı ancak yüceltse anlamda Hıristiyanlaşmıştı.⁷⁹ Diğer yandan *stregoni* kilsenin öğretilerine karşı alışlagelmiş dürtülerle suçlanıyor, sınırlarına ya mızca hasadı yok etmek ve çocukları bü yulemek gibi suçlar yükleniyordu. Ancak 1634'te (Aquileia ile Concordia Engizisyonu tarafından bakılmış 850 dürtüşme ve ihbardan sonra) *stregoni* hakkında iki kez geleneksel Şeytan Şabatını kutladıklarını, her suren bir suçlamaya rastlanır. Bunun dışında, Kuzey İtalya'da uygulananmış büyücü lük suçlama arı Şeytan'a tapmaktan de ğu, Diana tapını söz eder.⁸⁰

Bununla birlikte art arda açılan duruşmalar sonucunda *benandanti*, Engizisyon'un ısrarla onlara atfetti ği şeytani modele sımaya başlar. Belirli bir andan sonra en önemli noktay oluşturan *beneket ritüeli* den söz edilemez olur. 1600'den sonra *benan*

⁷⁷ Ag. v. s. 28.

⁷⁸ Benandanti ritüel senaryo hakkında bkz. M. F. Maade, *La Nostalgie des Origines* s. 340-41.

⁷⁹ Ginzburg, a.g.y. s. 34.

⁸⁰ Bu Diana mümmilerinden bazıları ancak 1532'de işkence altında haça ve sakramenlere küfrediklerini ifade ediyorlar. Bkz. Ginzburg, a.g.y. s. 36'da belirtilen belgeler.

danrı buyucuları n kurbanlarını, sağa imaktan başka bir amaçları olmadığını kabul ettiler. Bu itiraf tehlikesiydi, çünkü İngilizlerin kötü buyuyu kovma yeteneğini açık bir büyüclük kanıtı olarak kabul ediyordu.³¹ Zaman içinde öteklerinin daha çok bilincine varan *benandanti* buyucu olduklarını, deri sürdükleri kışilere ilişkin haberlerini çoğaltılar. Keskinkenleşen bu azlaşma, çelikle karşı, *streghe* ve *stregoni*'nin üzerlerindeki çekim gücüne bilimselce kapılıyolardı. 1618'de bir *benandante* Şeytan'ın başkanlık ettiği bir gece şabatına gittiğini, ama bunu sağlama yeteneğini kazanmak için yaptığını kabul eder.³²

Sonunda 1634'te, elli yıllık İngilizlerin duruşmalarının ardından, *benandanti* aslında buyucularla *streghe* ve *stregoni* aynı şey olduklarını kabul ederler.³³ Sanıklar dan bir, bedenini öze bir merhemle ovdandıktan sonra bir şabata gittiğini ve orada nı tütü yapan dans eden ve dalgınsız cinsel eylemlere giren bir çok büyüğü gördüğünü itiraf eder, ama *benandanti* nın çirliye katımadıklarını da ekler. Birkaç yıl sonra bir *benandante* Şeytan'la bir anlaşma imzaladığını, İsadan ve Hırsıyan manından vazgeçtiğini ve üç çocuk oldardığını kabul eder. Sonrakı duruşmalar artık klasikleşmiş cadılar şabatı imgelemının vazgeçilmez unsurlarını gündeme getirir. *benandanti* cadıların balolarına gittiklerini, Şeytan'a övgüler düzdüklerini ve onun kışını öptüklerini itiraf ederler. En dramatik günah çıkarmalardan biri 1644'te gerçekleşir. Sanık Şeytan'ı ayrıntılarıyla betimler, ruhunu ona nasıl verdiğini anlatır ve kötü buyu yoluyla dört çocuğu öldürdüğünü kabul eder. Ama hücresinde piskopos marib, ile baş başa kalınca, tutuklu fadesının yalan, kendisinin de ne *benandante* ne de *stregone* olduğunu açıklar. Yargıçlar bu tutuklunun "kendisine telkin edilen her şeyi itiraf ettiğ." konusunda gorusu bilğine varırlar. Mahkemenin nasıl bir karar verdiğini bilemiyoruz, çünkü söz konusu kişi hücresinde kendini asmıştır. Ayrıca bu, *benandanti* aleyhine açılan son büyük davadır.³⁴

İngizisyon davalarından önce büyük önem taşıyan bu topluluğun askeri niteliğini akıldan tutalım. Münferatı bir örnek söz konusu değildir. Daha yukarıda (§ 249) arkadaşlarıyla birlikte hep beraber karda donuşup cehenneme inen ve çarınmış mal

³¹ Bkz. a.g.y. s. 87 vd.

³² A.g.y. s. 110.

³³ A.g.y. s. 115 vd.

³⁴ A.g.y. s. 148 vd. Yine de 1661 kadar geç, bir tarafa *benandanti* *stregoni*'ye karşı Hırsıyan imanını korumak için savaşukların, açığama cesaretini göstermişlerdir (a.g.y. s. 155). J-B Russel *Witchcraft in the Middle Ages* s. 212-1384 ile 1390'da Milano'da görülen bir *maeficium* davasında *benandanti* inançlarını andıran bazı izlere rastlamıştır.

ları (sürü hayvanları, buğday ve başka tarımsal ürünler, gelir almak için şeytanla büyücülerle savaşan Litvanyalı bir hülyacıdan söz etmektedir. Caric'in buğdaydan *danti* ve Litvanyalı kurbançıları cemaatlerini korumak için esirine halinde yeraltı dünyasına inen şamanlara benzetir.³⁵ Diğer yandan ölü savaşçıların ve tanrıların şeytani güçlerle savaşışları yönündeki Kuzey Avrupa'da gelenek inancı da unutulmamak gerekir.³⁶

Rumen halk gelenekleri bu mizansenin tınel senarvonun kökenini ve işlevini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Rumen Elikesimin diğer ortodoks kılışları gibi, Erişim zıyfon a benzer bir kıtumu olmadığının natürlatılımı. Dolayısıyla burada da sapkın akımlar eksik olmamakla birlikte büyücülere uygulanan baskı ne kitlesel ne de sistemli bir görünüme burunm ışıdır. Çözümlememizi soruamızı açısından belirleyici öneme sahip iki terimle sınırlayacağım. Latince'de "büyücü" anlamına gelen *striga* sözcüğü ve Batı Avrupa'da büyücülerin koruyucu sınırlarına gelmiş Roma tanrıçası "Diana". *Striga*, Rumencede gerek yaşayan, gerekse ölü "büyücüler" için (ölüler vampirdir) kullanılan *strigoi* "büyücüler" sözcüğüne türemiştir. *Strigoi*ler kalınlaşmış doğar olgunluk çağına gelince bunu giydiklerinde görünmez olurlar. Doğustugüçlere sahip oldukları söylenir. Örneğin kapıları surlu olurlar. Güretilir. Hiçbir zarar görmeden kurtlar ve ayılarla uyuyabilirler. Cadılara özgü tüm kötülükler yaparlar. İnsanlar ve sürüler arasında salgınlara yol açar. İnsanları büyüleyip başka kılıklara sokar, yağmurunu büyüleyip kutak getirir, tınekler, süttü keser ve özelelik de kötü büyü yapıp lanet yağdırırlar. Köpek, ked, kurt at domuz kurbaga ve diğer hayvanların şekline girebilirler. Bazı geceler özellikle de Aziz George ve Aziz Andreas yortularında dışarda hayvan kılığında dolaşırlar. İnsanları Evlerine girince kendi etraflarında uç kez dönüp insan biçimlerini tekrar alırlar. Ruhları bedenlerini terk edip aılara süpürgelere veya fiçılara biner. *Strigoi*ler köylerin dışında, belirlili bir tarlada veya "dünyanın ucunda hiçbir ot bitmeyen o yerde" toplanırlar. Oraya vardıklarında insan biçiminde dönüp sopalar, balıcalar, oraklar ve diğer araçlarla *ara arında dövüşme*ye başlarlar. Kavga tüm gece devam edip ağlamaları ve genel bir barışma havası içinde sona erer. Tıkenmiş bedenleri benzileri atmış, başlarına ne geldiğinin bilmeden evlerine döner ve derin bir uykuya dalarlar.³⁷

³⁵ Ginzburg, *ag. y.*, s. 40

³⁶ Krş. Otto Höfler vd. *Verwandtschaftliche, Volkssagen und Mythen* (Vienna 1973) s. 15-234 ve birçok yerde

³⁷ *Strigoi* hakkında bkz. Ion Muşiea ve Ovidiu Birlea, *Tipologia folclorului Din raspunsurile la*

Ne yazık ki bu gece kavgalarının ne anı ne de amacı, bu nmektedir. Akla nem benandanti hem de Orta ve Doğu Avrupa'da çok yaygın olan ölümler koreji, *Wilde Heer* gelmektedir. Ama benandanti'nin hedefi tam olarak *singalardı* oysa Rumen *singo* 'leri kendi aralarında dövüşüyor ve kavgaya her zaman gözyaşları ve gene, bir barışma navaşı içinde sona eriyordu. *Wilde Heer* ile benzerliğe geçince burada da en ayırt edici özellik eksiktir: koy alete lenşet saçan o korkunç gürültü. Her ne olursa olsun, Rumen cadılar, örneği, düşsel yoldaki ara ve esrime hahıde yaşanan ritüel bir kavgaya dayanan Hristiyanlık öncesi bir şemanın Avrupa'nın pek çok bölgesinde bulgularanan bir şemanın gerçekliğini yansıtmaktadır.

Kadın Dağya'nın tanrıçası olan Diana'nın tanrı de anlamıdır. Büyük olasılıkla Diana adı Get-Trak bir yerli tanrıçanın yerel adını ikame etmiştir. Ama Rumen Diana'sına ilişkin inanç ve ritüellerin arkaizmi tartışma götürmez. Nitekim Roman dil halklarında –İtalyanlar Fransızlar İspanyollar Portekizliler– Diana" tapımına ve mitolojisine ilişkin ortaçağ referanslarının ana hatlarıyla Latince metinlerde de rinemiş âlim keşşelerin görüşlerini yansıttığından kuşku duyulabilir. Ama Diana'nın Rumenlerdeki tanrıne ilişkin boyutları varsayım ile sınırlanmaz. Tanrıçanın adı Rumencede "peri" anlamına gelen *zina* ya *zdziana* dönüşmüştür. Ayrıca yine aynı kökten türeyen bir diğer sözcük *zinatet*, "sersem, beyinsiz veya kaçı" yani Dana veya periler tarafından "ağır" ve "ruha" ile geçirilmiş anlamına gelmektedir.³⁸ Ama daha yukarıda § 304 zine'lerle *alâşar* arasındaki çokönümlü denebilecek ilişkileri gördük. Zine çok zaman olabilir ve onların adlarını telaffuz etmek tedbirsizliktir. Bu nedenle, "Azize'ler" Comertler, "Rosaneler" veya ya nızca Onar (nele) diye anılırlar. Olumsuz olan periler güzel, sevimli ve buyuleyici genç kızlar görünümündedirler. Beyazlar giyerek göğüsleri çıplak döşerler ama gündüz görünmez

questionnaire ka. B. P. Hasdeu, Bükreş, 1970), s. 224-270'deki zengin belge kütüphanesi. Bu kadar yaygın olmayan bir diğer kavga göre *singur*ler öle bir merhemle nedenleri nişanıyor ve bacadan çıkıp gidiyorlardı. (s. 248, 256) Öle *singur*ler geceyarısı, da doğru da buluşup yaşarken kalkanları silahlarla aile arasında dövüşüne (ağv. s. 267 vd.) Avrupa'nın diğer birçok halkı manasında olduğu gibi, yaşayan veya ölü *singur*lere karşı en iyi savunma silahı sarmısaktır. (ağv. s. 23+ vd. 268+ vd.) Örneğin, Barlaam'din *corrector* unda 16. yüzyıl bazı kadınların "geceyi kapı kapılarına çıkıp sarmışmak için bulaşıkla ilgili acıklıklar" içinde alarına nanmak asokanır (fır.). (Russel Witchcraft s. 82) Ama bu kadınların kramle sarmışıklar bitmemektedir.

³⁸ Öze, bir *zine* topluluğu günün adı olan *sin*lere muhtemelen Latince'deki *sanctae Dianae* ile uyuşmaktadır. Daha çok ilahiyetli periler olan *singene* örnek bir bayram olan Jaturca rahya *ortusuna* simlenmiş ve nişanlar.

olurlar. Kanatları olduğu için özellikle geceleri havada uçarlar. Şarkı söylemeyi ve dans etmeyi severler ve onların dans ettikleri yerde otlar sanki yananmış gibi kavruk-tur. Kendilerini dans ederken görenleri veya bazı yasakları ihlal edenleri hasta ederler ve bu hastalıklar ancak *câluşarı* tarafından iyileştirilebilir”³⁹

Rumen belgeleri, arkaizmli sayesinde Avrupa cadılığının anlaşılmasına çok yardım etmektedir. İlk sırada şunu belirtmek gerekir ki özellikle berekete ve sağlığa ilişkin bazı arkaik inanç ve ritüellerin sürekliliği konusunda artık hiçbir kuşku kalmamıştır. İlkinci olarak bu mitsel-ritüel senaryolar, birbirlerini tamamlasalar da zıt güçlere sahip iki topluluk arasında bir mücadeleyi gerektiriyor. Bu topluluklar ritüellerde genç erkek ve kızlar tarafından kişileştiriliyordu. (*benandanti*, *striga*, *câluşarı*) Üçüncü olarak, torensel kavgayı kimi zaman çekişen toplulukların barışması izliyordu. Dördüncü olarak, köy topluluğunun ritüel düzeninde bu şekilde ıkiye bölünmesi belli bir çokanlamlılığı da beraberinde getiriyor. Çünkü kozmik yaşam ve bereket sürecini ifade eden bu iki rakip topluluktan biri her zaman olumsuz yönleri kişileştiriliyordu. Üstelik olumsuz ilkelere kişileştirilmesi tarihsel, ana ve koşullara göre *kötülüğün* bir tezahürü olarak da yorumlanabiliyordu.⁴⁰ Rumen *strigoir*lerinin ve daha küçük bir ölçekte ‘Diana’nın korteji’nin karşılığı olan perilerin *zîn*’lerin başına gelen bu olsa gerek. Engizisyonun baskısıyla *benandanti* için de benzer bir yorum gündeme gelmiştir. Bu süreç, Hristiyanlık öncesi dönemden gelen mitsel-ritüel kalınuların şeytani yöntemlerle ve sonunda zindıklılıkla özdeşleştirilmesi yüzünden, Batı Avrupa’da çok daha karmaşık bir biçimde yaşanmıştır.

307. Martin Luther ve Almanya’da Reform— Batı Avrupa’nın dinsel ve kültürel tarihinde cadı avının şiddetlenmesinden önceki yüzyıl en yaratıcı çağlar arasında yer alır. Bunun nedeni yalnızca birçok engeli karşın, Martin Luther ve Jean Calvin’ın getirdiği reformlar değil, aynı zamanda istisnasız hepsine birer dinsele anlam yüklenen bir dizi keşfin (kültürel, bilimsel, teknolojik, coğrafi) –yaklaşık olarak Marsilio Ficino’dan (1433-1499) Giordano Bruno’ya (1548-1600) kadar süren– çağın

³⁹ *Câluşarı*’nın güncelleştirdiği senaryo son tahlilde, hem zıt hem de birbirlerini tamamlayan bu yüsel-dinsel düşüncelerin ve tekniklerin kaynaştırılmasını gerektirir. Bu arkaik senaryonun şairinci dayanaklılığı en net biçimde açıklamasını, uzlaşmaz çelişkili “temel öğeler”in (hastalık ve ölüm, sağlık ve bereket) torpülenip yakınlaştırılarak, ilk eril dışıl ikliminin en coşku verici ifadelerinden biri içinde kişileştirilmesinde bulur. Peri ve anna binmiş *katharsis* kahramanı.

⁴⁰ İkiliğin ve kutuplaşmaların *kötülük* düşüncesini beraberinde getiren bir dinsel dualizme dönüşmesi hakkında bkz. M. Elade, *La Nostalgie des Origines*, s. 345 vd.

ayırt edici niteliğin, oluşturmastır. Lalyan human stleri tarafından yeniden guncel lenen Yeni Platonculuğun dinsel degerlerini veya işlevlerini yeni simyayı, Paracelsus'un simyevi tıbbını ve Copernicus ile Giordano Bruno'nun güneşmerkezciliğini yeni geldikçe tartışma fırsatı bulacağız. Ama matbaa gibi teknolojik bir keşfin bile önemli dinsel sonuçları olmuştur, nitekim Reformun yayılmasında ve zaferinde matbaa temel rol oynamıştır. Luther'cılık "başından itibaren basılı kitabın çocuğu" oldu. Luther, bu taşıyıcı araç sayesinde mesajını Avrupa'nın bir ucundan obur ucu na güçlü ve doğru bir biçimde aktarabildi.⁴¹

Amerika'nın keşfinin yarattığı teolojik nitelikteki artışımlar da bilinmektedir. Ama Kristof Kolomb yolculuğunun eskatolojik niteliğinin zaten bilincindeydi. Bizim bilemediğimiz "harika koşullarda," "Tanrı elini göstermişti." Kolomb yolculuğunu "çok açık bir mucize olarak kabul eder. Çünkü yalnızca "Hindistan"ın değil, aşkın dönüşümden geçmiş bir dünyanın keşfi söz konusudur. "Tanrı Aziz Yunan- na'nın ağzından Vahiy'de söz ettiği ve daha önce de işyanın değindiği yeni göğün ve yeni yerin ne tarafta bulunduğunu bana göstermiş ve beni haberci seçmişti."⁴² Kolomb'un hesaplarına göre, 155 yıl sonra dünyanın sonu gelecekti. Ama o zamana kadar "Hindistan"dan asılan altın sayesinde Kudüs yeniden fethedilecek ve "Kutsal Ev," "Kutsal Kihseye" geri verilebilecekti.⁴³

Martin Luther de, tüm çağdaşları gibi o dönemdeki birçok ortak düşünce ve inancı paylaşıyordu, örneğin Şeytan'ın korkunç gücünden veya cadılar'ın yakmanın gerekliliğinden hiç kuşku duymuyor ve simyanın dinsel işlevini kabül ediyordu.⁴⁴

⁴¹ A. G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe* s. 51. "Tarihte ilk kez çok sayıda okuyucu, yazar, dil gazeteci ve katkattır sanat ile birlikte kullanan bir kate iletişim aracı aracılığıyla devrimci düşüncelerin değeri hakkında hükme vardı" (a.g.y.).

⁴² Sutanneye Mektup aktaran Claude Kappeler, *Monstres De nos et mervilles a la fin du Moyen Age*, s. 108.

⁴³ Papa VI. Alexandre Mektup Şubat 1502 Fr. çev. Claude Kappeler a.g.y., s. 109.

⁴⁴ Şeytan hakkında bkz. Aziz Pavlus'un *Coratyalılara Mektubu Üzerine Yorum* undan parçalar bu parçalar A. C. Kors ve Edward Peters'in yayımladığı *Witchcraft in Europe* deremesinin içinde s. 195-201'de basılmıştır (bkz. a.g.y.). s. 202-212'de yer alan Jean Calvin'ın *Haristyan Dini'nin Kuruluşu* adlı eserinden bazı alıntılar. Luther *Masabaşı Konuşmaları* nın birinde şöyle demişti: "Bu cadılara hiç acımayacağım. Hepsini yakacağım!" Simyaya gelince yine *Masabaşı Konuşmaları* 'nda Luther simyanın "çok hoşuna gittiğini kabul ediyordu. Sadece maddenlerin kaynatılmasında, otaları ve sıvıların damıtılmasında ve gazla dönüştürülmesindeki çok sayıda kullanımlarından dolayı değil. Kiya net gunu özetlerin dinilmesi konusundaki alegoris ve çerdigi çok çekici gizli anlamları nede niye de çok hoşuna gidiyor. Çünkü bir ar.

Çok sayıda ilahiyatçı, din adamı ve manevi bir disiplin uygulayan laik gibi (krş. § 299-300), Martin Luther de "mistik" avuntayı Kitabı Mukâddes ve Aziz Augustinus'un hemen ardından, üçüncü sıraya yerleştirdi. Bir metin olan *Theologia deutsch*'ta buldu.⁴⁵ Çok sayıda kitap okumuş ve üzerlerinde düşünmüş, çok erken bir dönemde Ockham'lı William'in etkisinde kalmıştı. Ama onun dinsel dehâsı yalnızca çağının ruhuyla açıklanamaz. Tam tersine çağın manevi yönelişini kökten değiştiren büyük ölçüde Martin Luther'ın kişisel deneyimleridir. Muhammed örneğinde de olduğu gibi, onun yaşamöyküsü dinsel yaratıcılığının kaynaklarını anlamamıza yardımcı eder.

10 Kasım 1483'te Eisleben'de (Thüringen) doğan Martin Luther, 1501'de Erfurt Üniversitesi'ne kaydolur ve 1505'te diplomasını alır. Birkaç ay sonra, korkunç bir fırtınada yıldırım çarpmasından zor kurtulur ve keşiş olma adanmışlığına bulunur. Aynı yıl Erfurt'taki August nüschuların manastırına girer. Babasının tüm muhalefetine karşın, Martin kararından vazgeçmez. Nisan 1507'de rahip olarak takdis edilir. Wittenberg ve Erfurt üniversitelerinde ahlak felsefesi dersleri verir. Kasım 1510'da Roma'ya yaptığı bir yolculukta kilisenin yozlaşmışlığı karşısında büyük bir üzüntüye kapılır. İki yıl sonra Teoloji dalında doktorasını verdikten sonra, Wittenberg'de Kutsal Metin kürsüsünün başına getirilir ve derslerine Tekvin üzerine bir yorumla başlar.

Ama Tanrı Baba'nın, Esk. Ahit'in Yanve'sinin gazabı ve adaleti üzerine düşünüldüğü, dinsel kaygısı da artmaktadır. "Tanrı'nın adaleti" ifadesinin gerçek manasını, ancak 1513 veya 1514'te keşfeder; bu Tanrı'nın bir insanı adil kılmak için kullandığı fıllı ifade etmektedir, başka bir deyişle, İsa'nın kendini feda ederek sağladığı adaleti müminin de imanı sayesinde alması anlamına gelmektedir. Aziz Pavlus'un bu yorumu -"Doğru kişi imana yaşayacaktır (veya aklanacaktır)" (*Romalılara Mektup*, 1.12)- Martin Luther'ın teolojisinin temelini oluşturur. Daha sonraları "Yeni'den doğduğumu ve açılan kapılardan cennete girdiğimi hissettim" diyecekleri Luther, *Romalılara Mektup* üzerinde düşünürken -ona göre "Yeni Ahit'in en önemli bel-

nin içindeki ateş nasıl diğer bölümleri ızdırdı ve sadece ruha yaşamı, özsaygıyı, gücü yukarı taşıyıp kırk maddelerle tortu olu ve değersiz bir cisim gibi dıpten kahrırsa, aynı şekilde Tanrı da Kıyamet günü her şeyi, doğruları da dinsizleri ateşe birbirinden ayıracaktır" (*Tischreden* aktaran Montgomery, "L'astrologie et l'alchimie luthérienne à l'époque de la Réforme" s. 337).

⁴⁵ Zaten Luther'ın çıkardığı ilk matbu kitap, 1550'ye doğru Almanca kaleme alınmış bu yazara belirsiz eserdir.

gesi)- insanın aklanmayı (yani Tanrı ile uygun bir ilişkiyi) yalnızca kendi yaptıklarıyla elde etmesinin olanaksızlığını anlar. Tam tersine insan yalnızca ve yalnızca İsa Mesih'e duyduğu imanla aklanır ve kurtulur. Tıpkı iman gibi selamet de Tanrı tarafından karşılıksız verilir. Luther 1515'teki dersinde "Haç teolojisi" adını verdiği şeyi geliştirerek bu keşfini yetkinleştirir.

Onun reformculuk etkinliği 31 Ekim 1517'de başlar. O gün Martin Luther Wittenberg katedral kilisesinin kapısına endüljanslara⁴⁵ karşı 95 tezini asar,⁴⁶ kilisenin öğreti ve ibadet alanlarındaki sapmalarına sadıdır. Nisan 1518'de Papa X. Leo'ya hürmetkar bir mektup yazar, ama kendini aklamak üzere Roma'ya çağılır. Luther Saksonya Elektörü Bilge Friedrich'ten Almanya'da yargılanmasını ister. Tartışma Ekim 1518'de Augsburg'da Kardinal Gaetano'nun huzurunda gerçekleşir, ama Augustinusçu keşiş sözlerini geri almayı reddeder. Ona ve aslında birçok yüksek rütbeli papaza ve teoloğa göre,⁴⁷ endüljans sorununun dogmada hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Sonraki aylarda çatışma tehlikeli bir biçimde sertleşir. 1519'da Leipzig'de Luther, Papa'nın da Kitabı Mukaddes otoritesine boyun eğmesi gerektiğini savunarak, papalığın üstünlüğüne karşı çıkar. Bunun yanı sıra 15 Haziran 1520'de *Exsurge Domine* kararıyla gelir, Luther'den iki ay içinde sözlerini geri alması istenmekte, yoksa aforoz edileceği bildirilmektedir. Sanık halkın içinde kararın bir nüshasını ateşe atar ve eserlerinin en parlak ve önemlileri arasında yer alan dört kitabı art arda yayımlar. *An den chrislichen Adel deutscher Nation* (Alman Ulusunun Hristiyan Soylularına) bildirgesinde (Ağustos 1520), papanın konsiller karşısındaki üstünlüğünü din adamları ile laikler arasında yapılan ayırım ve ruhban sınıfının Kutsal Metinlerin incelenmesindeki tekelini reddeder, bu bağlamda, tüm Hristiyanların vaftizleri sayesinde rahip olduklarını hatırlatır. İki ay sonra teologlara seslenen *Bachlein von der babilonischen Gefangenschaft*'ta (Kilisenin Babil Esaretine Dair) din adamlarına ve sakramentlerin ıstısmar edilmesine saldırır. Luther yalnızca üç sakrament kabul

⁴⁵ Endüljans: Kilisenin, günahların dünyevi cezasını para karşılığında bağışlaması -yn.

⁴⁶ İsa Mesih, Meryem ve azizler tarafından binkünmüş "erdemler hazinesi"ni kullanan Kilise, böylece günahları affedebiliyordu. Bu uygulama Birinci Haçlı Seferi'nden itibaren yaygınlık kazandı, 1095'te Papa II. Urbanos Haçlıların günahlarının geçici olarak affedieceğini duyurmuştu. Ama hiçbir utanma sıklıkla taşımayan bazı kilise görevlileri Luther'in çağında bu uygulamayı ıstısmar edip, endüljans yöntemiyle günah işleme izninin satın alındığının düşünülmesine neden oldu ar.

⁴⁷ Daha önce Papa III. Innocentius da katı önlemlerle bu uygulamayı sınırlamaya çalışmıştı. Ama endüljans ıstısmarına 1567'de son veren Papa V. Pius oldu.

eder –vaftız efkanstuya ve günah çıkarma– daha sonra günah çıkarmadan da vazgeçer Saksonya Elektörü'nün kendisini koruması sayesinde Wartburg şatosunda gizlenir (1521) ve Wittenberge ancak ertesı yıl döner ⁴⁸

Roma ile nihai ayrılma gerçekleşmiştir, aslında İmparator V. Charles (Büye Charles) her yerden talep edilen reformları gerçekleştirmesi için Vatıkana baskı yapsa bu ayrılmadan kaçınılabılırdı. Nitekim Steven Ozment'in ifadesiyle gerek laikler gerekse çok sayıda keşiş "çözümüne bağ anmamış bir dinsel baskı yaşandığı konusunda aynı ortak duyguyu" paylaşmaktadırlar. Mart 1521'de sunulan ve hem aristokrasinin hem de burjuva sınıfının hincını dile getiren belge –*Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ve Özellikle de Tüm Alman Ulusunun Şikâyetleri*–, Luther'in Papa'ya yüksek rütbeli Alman din adamlarına, kılıse ve genelde ruhban sınıfına yönelik eleştirilerini yineler ⁴⁹

Reformcu din adamı, Wittenberge döndükten sonra ortaya çıkmış bir "kenanet" hareketine ve kendisi yokken gerçekleştirilmiş bazı yeniliklere karşı vazalar vermek zorunda kalır. Sonraki yıllarda başka güçlüklerle de karşılaşır. 1524'te Güney Almanya'da patlak veren ve bir yıldan kısa bir süre içinde tüm ülkeye yayılan köylü ayaklanmalarının ardından Luther, *Canı ve Yağmacı Köylü Sunularına Karşı* (1525) başlıklı yergiyi yayımlar. bu eseri çok eleştirilmiştir ve hâlâ da eleştirilmektedir ⁵⁰. Luther eski bir rahibe olan ve kendisine altı çocuk verecek Kathenna von Bora ile bu köylü ayaklanmaları sırasında evlenir. Erasmus'la polemigi de bu döneme denk düşer (krş. § 308). Reformun örgütlenmesi Meanchthon'un (1497-1560) ve diğer destekçilerin yardımıyla devam eder. Luther ibadet sırasında söylenen rahillerin onemi üzerinde durmuş ve kendisi de belli sayıda ilahî kaleme almıştır. Onun İsa Mesih'in gerçek anlamda mevcudiyetini kabul ettiği pazar ayını yorumundan sonra, yalnızca simgesel bir mevcudiyeti kabul eden İsviçreli reformcu Zwingli ile aralarında bir tartışma patlak verir.

Ömrünün son yılları, özellikle de siyasal olaylar yuzunden oldukça zor geçmiştir. Martin Luther dünyevi ıktıdarın korumasını kabul etmek zorunda kalmıştır, çünkü kaos ve anarşidenise gücü yeglemektedir. Köktenci Reform yandaşlarına sal-

⁴⁸ Wartburg şatosunda kaçarken Yeni Ahit'i Almacaya çevirdi (Kitabı, Mukaddes'in tamamının çevirisi 1534'te tamamlandı) ve gerek rahiplere evlenme hakkı gerekse antlanından vazgeçmek isteyen keşşilere özgürlük talep eden *Keşşilerin Antları Üzerine* adlı eseri yazdı.

⁴⁹ Ozment, *The Age of Reform*, s. 223.

⁵⁰ Köylü ayaklanmaları prensler koalisyonu tarafından inanılmaz bir vahşetle bastırılmıştır.

durmadan hiç geri durmaz. Sonuç olarak Lutherci kiliseye dönüşen kendi evanjelik (İncilci) hareketi içinde teolojisi ve ibadeti durmadan dogmatikleşen bir biçimde gelişmiştir. Luther 18 Şubat 1546'da son nefesını verir.

308. Luther'in Teolojisi Erasmus'la Polemiği— Martin Luther Haziran 1522 tarihli bir mektupta şöyle yazıyordu: "Öğretimin, hiç kimse, hatta melekler tarafından bile yargılanabileceğini kabul etmiyorum. Benim öğretilimi benimsemeyen kişi selamete erişemez." Jacques Maritan bu metni bir kibir ve benmerkezcilik kanıtı olarak alıntılar.⁵¹ Ama aslında Tanrı tarafından seçildiğinden ve peygamberlik işlevinden kuşku duymaya cesaret edemeyen kişiye özgü bir tepkidir söz konusu olan Yargılayan mahkûm eden ve kendi hükmüne göre kurtaran Tanrı Baba'nın mutlak özgürlüğü olduğu vahyini a.d.ktan sonra, Luther artık hiçbir farklı yorumu hoşgoremez. Oadaki şiddetli hoşgörüsüzlük Yanve'nin bagnazlığını ve insanlara karşı kusancılığı yansıtır. Luther'e lütfedilen vahiy –yalnızca iman yoluyla, *sola fide*, akanma dolayısıyla selamet– nihaidır ve değişmez, melekler bile onu yargılayamaz.

Luther hayatını değiştiren bu vahyi, teolojisinde sürekli açıklanmış ve savunulmuştur. Üstelik o parlak ve çok bilgili bir teologdu.⁵² Endüljansa karşı tezlerini yazma dan hemen önce *Skolastik Teolojiye Karşı Tartışma* başlıklı metinde (4 Eylül 1517) ortaçağ sonunun teolojisine saldırdı. Özeikle Aquino'yu Toramaso'nun yansıttığı ortaçağ kilisesi öğretisine göre bir merhamet hali içinde iyilik eden mümin kendi selametine katkıda bulunurdu. Diğer yandan Ockham'lı birçok öğrencisi Tanrı'nın Bağışları olan akıl ve vicdanın ilk günah tarafından yok edilmediği kanındaydı. Sonuç olarak kendi doğal manevi eğilimine göre iyilik yapan ödül olarak Tanrı'nın lütfuna mazhar olurdu. Ockham'lı William'lara göre bu inanç asla Pelagüsçülüğe yol açmaz (krş. daha yukarıda, § 255 vd.), çünkü sonuçta insanın selametini isteyen hep Tanrı'dır.

Luther, *Skolastik Teolojiye Karşı Tartışma*'da bu öğretilere var gücüyle saldırdı. İnsan iradesi, doğası gereği iyilik yapmak konusunda özgür değildi. Cennetten ko-

⁵¹ *Sämtliche Werke* (Erlangen 1826-1857) c. 26 s. 44 J. Maritan, *Trois Réformateurs* (1925), s. 20. Bkz. a.g.y., Moehler'den bir metin parçası: "Luther'in benliği onun kanısına göre, tüm insanlığın yürüncesinde dönmesi gereken merkezdi, o herkesin örnek alması gereken evrensel insandı."

⁵² 1509 ile 1517 arasında Aristoteles'i, Aziz Augustinus'u, Kilise Babaları'nı ve ortaçağın büyük teologlarının eserlerini yakından incelemişti.

kültürü özümserse ne büyük bir kazanç sağlayacağına dikkat çekiyordu.³⁶ Onun ideal, İsa'nın vaaz ettiği şekliyle barıştı. Yalnızca barış Avrupa ulusları arasındaki işbirliğini güvenceye alabilirdi.

31 Ağustos 1523'te Erasmus Ulrich Zwingli'ye şunları yazıyordu: "Luther'ın öğrettiği her şey, ben de öğrettim sanıyorum, ama bunları o kadar katı bir biçimde ifade etmedim ve bazı paradokslarla muammalardan uzak durdum."³⁷ Luther'ın bazı düşüncelerini benimsemese de onun lehine mektuplar yazmıştı ve bunların yayımlanacağını da biliyordu.³⁸ Luther'ın Tezler'inin zındık olduğu açıklandığında, Erasmus her halatın mümkün olduğu kadar zındıklık anlamına gelmeyeceğini belirtmek için çıktı.³⁹ ve Katolik teologlardan Luther'ı mahkûm edeceklerne onun yorumlarına yanıt vermelerini istedi. Erasmus diyalogu'nun gerekliliğini savunduğu için önce Luther sonra da Roma tarafından "tarafsızlık"la hatta cesaretsizlikle suçlandı. Yeni ve korkunç bir din savaşının anifesinde, iman'ın herhangi bir maddesine nankarlık içtenliğin şenitlik'e ölçüldüğü bir dönemde bu suçlama doğru olabilir. Ama XX. yüzyılın baş son çeyreğindeki ökümenik hareket içinde, Erasmus'un ideal –birbirini anlamak ve ortak bir karışma kaynağı bulmak amacıyla karşılıklı hoşgörü ve diyalog– dokunaklı denebilecek bir gençelik kazanmıştı yenden.

Erasmus geçirdiği birçok kararsızlığın ardından Roma'nın baskılarına boyun eğdi ve Luther'ı eleştirmeyi kabul etti. Zaten kendimi Wittenberg'in yeni teolojisine iyice uykak hissediyordu. Yine de bu eleştiride fazla aceleci davranmadı. Yalnızca 1523'te tamamlanan *De Libero Arbitrio* matbaaya ancak Ağustos 1524'te gönderildi. İlk nüshalar Eylül ayında çıktı. Bu eserdeki eleştiriler ölçülü sayılabilir. Erasmus, Luther'ın Hür iradenin bir kurmaca olduğu açıklamasına yoğunlaşmıştı. Gerçekten de Luther Tezleri'ni *Exsurgere Domini* kararına karşı savunurken şöyle yazmıştı: "İradenin, Tanrı'nın lutfuna mazhar olmadan önce boş bir sözden başka bir şey olmadığını belirtirken, kendimi yanlış ifade ettim. Hür iradenin gerçekten bir kurmaca veya gerçekliği olmayan bir isim olduğunu açıkça belirtmeliydim, çünkü iyilik veya kötülük yapmak insanın yetkisinde değildir. Constance'ta mahkûm edilen Wycliff'in

³⁶ Bkz. Bannion, *ag y* s. 113-114'te özetlenmiş ve yorumlanmış metinler.

³⁷ Gerrish, "De Libero Arbitrio," s. 19. "Muammalar," Luther'ın meşhur açıklamalarıydı. Azizlerin eserleri günah alanına girer. Tercih özgürlüğü boş bir laf. İnsan sadece iman yoluyla kurtulabilir (*ag y*).

³⁸ Bkz. Bannion, *ag y* s. 156 vd'daki metinler. Hatta Erasmus, Yeni Ahit ve *Ratio*'nun yeni baskılarına Luther'ın bazı eleştirilerini yansıtan bölümler de eklemiştir. (bkz. *ag y*).

³⁹ Krş. Gerrish *ag y* s. 191, dipnot 38.

makalesinin de doğru bir biçimde açıkladığı gibi. Her şey mutlak bir gereklilik sonucunda vuku bulur.⁶⁰

Erasmus tavrın açıkça belirledi. "Biz hür tercihten bir insanın ebedi selamete götüren şeylerle uğraşmasını veya onlardan uzaklaşmasını sağlayan insan iradesi gücünü anı yoruz."⁶¹ Erasmus'a göre kötülük ve iyilik arasında tercihi yapma özgürlüğü insan sorumluluğunun olmazsa olmaz koşuluydu. "Eğer irade özgür değilse günah (insanların sırtına) yüklenemez, çünkü eğer bile isteye yapılmamışsa günah diye bir şey yoktur."⁶² Estetik. Eğer insan seçmekte hür olmasaydı, gerek iyi, gerekse kötü tüm eylemlerin sorumlusu Tanrı olurdu."⁶³ Erasmus Tanrının lutfunun belirleyici önemi üzerinde birçok kez duruyordu. İnsan kendi selametine katkı yapmaz, ama babasının yardımıyla yürümeyi öğrenen küçük bir çocuk gibi mumun de iyiliği seçmeyi ve kötü ükten sakınmayı öğrenir.

Luther, tüm omru boyunca çok sevdiği bir eser olan *De Servo Arbitrio* (1525), ile ona cevap verdi. Daha en baştan, Erasmus'un risalesinin içinde uyandırdığı, "tiksinit, ofke ve aşağılama" duygusunu ııraf ediyordu.⁶⁴ *De Libero Arbitrio*'nı dört kat, uzunluğunda ki yanıt, çok usta ve ateşli bir dille yazılmıştı. teolojik açıdan da Erasmus'un ufkunu aşıyordu. Luther onu evrensel barış kaygısı nedeniyle suçluyordu. "Siz bir banşçı gibi bizim savaşıma son vermek istiyorsunuz." Ama Luther'e göre "o denli ciddi, yaşamsal ebedi, tenezi bir gerçeklik söz konusudur ki, barın yaşam pahasına, tüm dünya kargaşa ve savaş içine girmekle kalmayıp bu savaşta param parça olup yok edilse bile sürdürölüp savunulması gerekir."⁶⁵ Daha sonra teolojisinin savunmasına müzla, ama müzahi ve alaycı bir üslupla geçer.

Erasmus hincını ve hırçınlığını gizlemediği *Hyperaspites* adlı kalın eserinde ona yanıt vermiştir. Ama Luther onu bir daha çürütme zahmetine girmez. Yanılmıştır. Çevresinde kargaşa büyümektedir, din savaşları başlamıştır.

⁶⁰ Aktaran Erasmus, *De Libero Arbitrio* (= *İradenin Özgürlüğüne Dair*, s. 64). E. Gordon Rupp'ın son yorum u çevirisini kullanıyoruz. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* içinde.

⁶¹ *On the Freedom of the Will*, s. 47.

⁶² *Agg*, s. 50.

⁶³ *Agg*, s. 53.

⁶⁴ *De Servo Arbitrio*, çeviren ve yorumlayan Philip S. Watson. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, s. 103.

⁶⁵ *Agg*, s. 112 vd.

309. Zwingli, Calvin, Katolik Reform— İsviçreli reformcu Ulrich Zwingli⁶⁶ 11 Ekim 1531'de Kappel savaşında birçok silah arkadaşıyla birlikte can verdi. Birkaç yıldır Reformu Zürih ve başka kentlere sokmuştu. Zürih Zwingli sayesinde Wittenberge eşit bir itibar kazanmıştı. Ama tamamen tecrit edilme tehlikesiye karşı karşıya kalan Katolik kanonlar Zürlülere savaş açtı, sayıları ve askeri üstünlükleri sayesinde zaferi kazandılar. Zwingli'nin ölümü Reform'un İsviçre'de yayılmasını durdurdu ve XIX yüzyıl başına kadar ülkenin din sınırlarının değişmeden kalmasına neden oldu. Bununla birlikte ardılı Henri Bullinger sayesinde, Zwingli'nin eseri korundu ve pekiştirildi.

Zwingli birçok inceleme yazdı, diğer konuların yanı sıra Tanrı vaftiz ve efkaristiyayı ele aldı. İsviçreli reformcunun özgünlüğünü asıl gösteren onun efkaristiya yorumudur. Luther'in hareketiyle birleşme de bu yorum nedeniyle sağlanamamıştır.⁶⁷ Zwingli sakramentun alan müminin yüreğinde İsa'nın manevi mevcudiyeti üzerinde ısrarla durur. İman olmadan Efkaristyanın hiçbir değeri yoktur. Bu benim bedenimdir. Bu sözün simgesel olarak, kurtuluş inancını güçlendiren İsa'nın kendini feda edişinin anılması gibi anlaşılmalıdır.

Luther İsviçre'deki siyasal özgürlüklere haklı olarak imreniyordu. Bununla birlikte İsviçre'de de dinse Reform hareketinin siyasal ıktıdarı hesaba katılması gerekiyordu. Zwingli kendisinin Luther'den "daha kökten" olduğu kanısındaydı. Ama Wittenberg'de olduğu gibi Zürih'te de dinsel özgürlük aşırı kökten eğilimleri cesaretlendiriyordu. Zwingli en sert ve dokunaklı çatışmayı (rakipleri tarafından Anabaptist adı verilen hareketin kurucusu Konrad Grebel ile yaptı. Grebel çocukların vaftiz edilmesinin geçerliliğini yadsıyordu.⁶⁸ Ona göre ancak yetişkinler, dana doğrusu İsa'nın yaşamını taklit etmeyi özgürce seçmiş olanlar vaftiz edilebilirdi. Dola-

⁶⁶ 1489'da Zürih yakınında doğan Zwingli Basel, Bern ve Viyana'da eğitim gördükten sonra 1506'da rahipliğe atandı. Luther'e hayranı, ama kendini bir Lutherci olarak görmüyordu çünkü daha kökten bir Reform tasarlıyordu. 1522'de Jul bir kadına gizlice evlendi. On dan dört çocuğu olacaktı. Zwingli ertesi yıl teolojik açıdan tek geçerli kaynağın İncil olduğunu açıklayan 67 Tezini (*Schlussreden*) yayımladı, 1525'te ilk Protestan bildirge *Cerçen ve Sahte Din Üzerine* yorum çıktı. Zürih Konsl. Reformu benimsedi. Latince ayının yerini Almanca efkaristiya adı, kışelerden tasvirle kadınındı manastırlar sekülerleşti.

⁶⁷ Bu tartışma konusunda bkz. Ozment, *ag y.*, s. 334 vd.

⁶⁸ Zaten İncilerde de böyle bir vaftize taslanmıyordu. Reformdan geçmiş cemaatlerde de *Kitabı Mukaddes* in tek ve mutlak otoritesi ne saygı artık genelleşmişti.

yısıya bu inancı benimseyenler yeniden vaftiz edilmeliydi⁶⁹ Zwingli dört risaleyle bu öğretiyi saldırdı, ama pek başarı sağlayamadı Birinci "yeniden-vaftiz" 21 Ocak 1528'de gerçekleştirildi Mart ayında sivil yetkililer bu sapkın akımı yasakladı ve dört Anabaptist idam edildi 1526'da tutuklanan Grebel ertesi yıl öldü

Anabaptistçilik baskılara karşın⁷⁰ 1530'dan sonra İsviçre ve Güney Almanya'da çok yayıldı Bu "köktenci Reform" zaman içinde birçok topluluğa bölündü bunların içinde Paracelsus Sebastian Franck ve Valentin Weigel gibi "Ruhaniciler" de vardı

Luther ve Zwingli gibi, Jean Calvin de teolojisini Anabaptistlere karşı savunmak zorunda kaldı⁷¹ 1509'da Noyon'da doğan Calvin Paris'te Montagu Koleji'nde eğitim gördü (1523-1528) ve ilk kitabını 1532'de yayımladı. (Seneca'nın *De Clementia*'sı üzerine bir yorum) Luther'in yazılarını okuduktan sonra humanizma tutkusu yerini teolojiye bıraktı Calvin Protestanlığı muhtemelen 1535'te kabul etti ve 1536'da Cenevre'ye sığındı Protestan rahib. olarak atanınca canla başla Reform'un örgütlenmesi için çalıştı Bununla birlikte iki yıl sonra kent meclisi tarafından suruldü O zaman Calvin büyük humanist ve teolog Martin Bucer'in (1491-1551) kendisini davet ettiğ. Strasbourg'a yerleşti Omrunun en güzel çağını Strasbourg'da yaşadı Bucer'in dostluğu sayesinde çok şey öğrendi ve 1539'da *Hristiyan Dininin Kuruluşu*'nun gözden geçirilmiş yeni baskısını⁷² 1540'ta ise *Aziz Pavlus'un Romalılara Mektubu* hakkında bir yorum yayımladı Yine 1540'ta Protestanlığı kabul etmiş bir Anabaptistin dul eşi olan Idelette de Bure ile evlendi Ama Cenevre'de durum bozulunca Kanton Meclisi ondan geri gelmesini rica etti Calvin Eylül 1541'de geri dönmez. kabul etti ve Mayıs 1564'te olunceye dek orada kaldı

Calvin, bazı direnişlere karşın, Cenevre'de kendi Reform anlayışını kabul ettirmeyi başardı Kilisenin tüm iman ve örgütlenme sorunlarında karar vermeyi sağlayan tek otorite Kitabı Mukaddes'ti Sürekli siyasal, kilise içi ve teolojik tartışma ara-

⁶⁹ Anabaptist "Yeniden-vaftizci" terimi de buradan geliyor. Ancak bu adlandırma da pek yerinde sayılamaz çünkü bu inancı benimseyenler ilk vaftizin kutsayıcı değerini zaten kabul etmiyorlardı

⁷⁰ Tanhçiler 1525'ten 1618'e kadar idam edilen Anabaptistlerin sayısını 850 ile 5000 arasında tahmin etmektedir Bunlar yakılarak, başları kesilerek veya boğularak öldürülmüştü, kış. Özment, *ag.*, s. 332

⁷¹ Bu konudaki tüm belgeler ilk kez Willem Balke tarafından derlenip çözümlenmiştir *Calvin and the Anabaptist Radicals*

⁷² Calvin 1535'te Fransa'da tamamladığı bu eseri sonraki çok sayıda yeniden baskısında sürekli olarak gözden geçirip genişletti

girse de, Calvin inanılmaz bir edebî üretkenliğe sahipti. Hatırı sayılır bir yazışma kulliyatı dışında, Eski ve Yeni Ahit üzerine yorumlar, Reform'un çeşitli yönlerine ilişkin çok sayıda inceleme ve inşaa, Aziz Pavlus'un Mektupları üzerine vaazlar vb kaleme almıştı. Başyapıtı edebî yetkinliğiyle de dikkat çeken *Hristiyan Dini'nin Kuruluşu*'dür. Latince metnin son baskısı 1559'da çıktı.⁷⁹

Calvin'in teolojisi bir sistem oluşturmaz. Daha çok Kitabı Mukaddes düşüncesi'nin yorumlu bir özetidir. Calvin Aziz Augustinus'un görüşleri ışığında birçok kez okuyup nüfuz ettiği her iki Ahit'i keşfeder ve üzerlerinde düşünür. Adı zikredilmesine karşın Luther'in etkisi de fark edilmektedir. Calvin teolojisinin temel sorunlarını oldukça kişisel bir üslupla tartışır. Tanrı'nın yaratıcı ve Efendi olarak bilinmesi, On Emir ve İman Havarilerin simgesine göre), iman yoluyla akınma ve nâyır işlerinin erdemleri, Tanrı'nın lütfu ve yazgıları önceden takdir geçirilme, iki sakrament (vaftiz ve ekmansuya ayını), ama aynı zamanda dâa kılise yetkileri sivil yönetim konuları. Calvin'e göre insan asla günahkârlıktan kurtulmaz, onun "sevapları" yalnızca Tanrı'nın lütfu sayesinde kabul edilir hale gelir. Aşkın Tanrı ile yaratıldığı mahlûk arasındaki mesafe Kutsal Metinlerde saklanan vahiy sayesinde ortadan kaldırılabılır. Bununla birlikte insan Tanrı'yı Kendinde bilemez, yalnızca kendini insanlara gösteren Efendi olarak tanıyabilir. İlk sakrament İsa Mesih'in kendisini mu mine iletmesini sağlayan araçtır.

Reform'un büyük teologları arasında en kısıtlı özgünlüğe Calvin'in sahip olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır. Çünkü en son Luther'in dogmatik açıdan katılmasından beri, reformdan geçmiş kiliselerde teolojik yaratıcı ilk önceliğini yitirir. Önemli olan bireysel özgürlüğün örgütlenmesi ve kamusal eğitimden başlayarak toplumsal kurumlarda reforma gidilmesidir. Luther, yaratıcı bireyin önemini açığa çıkarmış ve bu ilkeyi kendi yaşamında örneklemiştir. Humanistlerin yucelttığı "insanın saygınlığı"ndan çok bireyin Tanrı dışındaki tüm diğer otoriteleri reddetme özgürlüğü. Aydınlanma çağında beliren Fransız Devriminin yanı sıra bilimin ve teknolojinin zaferiyle de kesinlik kazanan biçimyle "modern dünya"yı -ağır ağır işleyen bir kutsallıktan arındırma süreci içinde - mümkün kalmıştır.

⁷⁹ Ömründeki en acılı evrelerden biri, yetkin bir doktor, ama amatör bir teolog olan ve Calvin'i şiddetle eleştiren İspanyol Michael Servetus'un 1537'de idam edilmesi oldu. Kış Williams *The Radical Reformation* s. 605 vd. "Pek çok kişi açısından Calvin'in Servetus'un ölümünde oynadığı rol, İngiltere'nin Galileo ya davranışı Katolik Kilisesi'nin nasıl damgalanmasına yol açmışsa, Protestan ıgâda gençlik damgasının vurulmasına neden oldu." Örneğin, *ag y*, s. 369.

Calvin'e gelince, o kilisesinin toplumsal ve siyasal ilerlemesine Luther'den daha çok katkı yapmakla kalmamış bizzat verdiği örnekle siyasal etkinliğin teolojik işlevini ve önemünü de kanıtlamıştır. Nitekim XX. yüzyılın ikinci yarısında moda olan emek teolojisi, kuruluş teolojisi, sömürgecilik karşıtlığı teolojisi vb. siyasal teolojiler dizisinin erken örneğini oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Batı Avrupa'nın XVI. yüzyıldan sonraki dinsel tarihi daha çok kıtanın siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel tarihiyle bütünleşmektedir.

Trento Konsili'nde (1545-1563)⁷⁴ gerçekleştirilen son önemli reform çokanlamlı bir özellik göstermektedir. Çok geç başlatılan ve Protestan hareketlerin durmadan genişlemesi saplantısından kurtulamayan Trento Konsili çağdaş tarihin baskısı altında gelişir ve özellikle de Papa'nın siyasal erkünün sağlamlaştırılmasının amaçları. Bununla birlikte birçok teolog ve hiyerarşinin üst düzey üyeleri bir saredir gerçek reformlar yapılmasını ve öncelikle de Papa'nın yetkilerinin sınırlanıp, piskoposluk otoritesinin eski haline getirilmesini istiyorlardı. Trento Konsili'nin açılışı yapılmadan birkaç yıl önce ve İmparator V. Charles'ın ısrarı üzerine, Nisan 1541'de Regensburg'da Protestan (aralarında Bucer ve Melancthon da vardı) ve Katolik (John Eck, Johan Groper vb.) teologlar arasında tartışmalar yapıldı. İlk taraf birkaç hafta içinde bazı temel konularda (örneğin selametin "çifte aklanma" niteliği) mutabakata vardılar.

Ne yazık ki Konsil bu yaklaşmayı boşa çıkardı. Papa ve onun Cizvit danışmanları Katolik ülkelerde yeni Luther, Zwingli veya Calvin'ler çıkmasını engelleyebilecek reformlarla ilgileniyorlardı. Konsil o şekilde oluşturulmuştu ki yalnızca Papa'nın önerileri kabul edilebilirdi. Tahmin edilebileceği gibi, zaferi genici eğilim kazandı. Bununla birlikte Konsil piskoposlara (kendü bölgelerinde ikamet koşuluyla) otoritelerini geri verdi, rahiplerin ahlaksızlığına ve kadınlarla nikâhsız yaşamalarına karşı sert tepki gösterdi, din adamlarının teolojik eğitimi konusunda önemli kararlar aldı vb. Ayrıca Konsil ibadet düzeninde, laiklerin daha gerçek bir dinsel yaşam ihtiyacını tatmin edeceği düşünülen düzenlemelere gitti.

Trento sonrası Katolikliği niteliğiyle anılan şey, kısmen bu iyileştirme önlemlerinin sonucu olduğu gibi, aynı zamanda bazı büyük havanilerin ve mistiklerin de eseridir. Ortaçağ mistik anlayışının ve *devotio moderna*'nın gelenekleri Azize Avila'nın Theresa (1515-1582) ve Aziz Juan de la Cruz (1542-1591) ile yeni bir aulım

⁷⁴ İlk oturum Mart 1545'ten 1547 kışına, ikincisi Mayıs 1551'den Mayıs 1552'ye sonuncusu Nisan 1561'den Aralık 1563'e kadar sürer.

dönemi yaşadı. Azize Theresa'nın ruh ile İsa arasındaki evlilik şeklinde ifade ettiği *unio mystica*, İngilizlerin kuşkularına karşın, o, ağanastu bir itibar kazandı.⁷⁵ Ama Karşı-Reform'un –ahlak., dinse. ve siyasi– başarısına asıl katkısı, İsa Cemiyeti'nin kurucusu Loyola'lı Ignatius (1491-1556) yaptı.⁷⁶ Söz ettği mistik deneyimleri de olmasına karşın, Loyola'lı Ignatius'un tercihi havarilik, yani meşhur bir deyişle “eylem içinde tefekkürdü” Ayrıca ona öncelikle yaptığı hayır işleri –yetimhaneler, eski fahşeler için huzurevleri, ortaokullar ve kolejler, üç kıtaya yayılan misyonlar vb– için hayran olundu

Loyola'lı Ignatius'un öğretisinin özü şu şekilde özetlenebilir Tanrı'ya, dolayısıyla Onun yeryüzündeki temsilcisi olan Papa'ya ve Cemiyetin başkanına muallakat; duaların, tefekkürün ve bunun sonucu olan ayırt etme yeteneğinin insanın varoluş koşullarını değiştirebileceği inancı, Tanrı'nın insanları dine çekme yönündeki her çabayı, dolayısıyla kendini düzeltme, iyileştirme çabalarını da desteklediği konusunda kesin kanı, hayır işlerinin –özellikle muhtaçlara yardım için genişletilen eylemler– Tanrı tarafından kabul edildiğine duyulan güven

Luther ve Calvin'ın teolojileriyle karşılaştırıldığında Loyola'lı Ignatius'un ki oldukça iyimserdir Bu da Ignacio'nun hem tefekkür yöntemini, hem de eyleme yüklediği işlev ve değeri yönlendiren mistik deneyimleriyle açıklanabilir Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisine körü körüne itaat onun mistik kökenini ele vermektedir bu itaat Şii'de İmam'a (§ 273) ve Hinduizmde ruhanı ondere (gurudev) gösterilen hurmete benzetilebilir Orada da söz konusu hürmet mistik bir teolojiyle gerçekleştirilmektedir

⁷⁵ Arkaik, dogulu ve batılı mistik deneyimlerin morfolojisine ve karşılaştırmasına ayrılmış sonuç bölümünde bu sorunlara yeniden döneceğiz

⁷⁶ Cizvit tarikatının diğer adıdır

⁷⁶ 1491'de Loyola'da doğan Ignacio romanlık ve maceracı bir gençlik dönemi geçirdi 1521 Fransız-İspanyol savaşında ağır yaralandıktan sonra birkaç dinsel kitap okudu İsa Mesih'e Öykünmek ve Aziz Francesco ile Aziz Dominicus'un yaşamöyküleri de bu kitaplar arasındaydı Onlara öykünmeye karar verdi Mart 1522'de Montserrat'a yaptığı ilk hac ziyaretinde, Meryem Ana sunağında kendini Tanrı'nın hizmetine adamaya ant içti Ignacio o aradan itibaren kımı zaman bütün bir hafta perhiz yapıp paçavralar içinde yayan dolaşarak ve gütre yedi saatli dua etmeye ayırarak asırı çileci bir yaşamı sürdürdü Barçelona'daki bir ilköğretim okulunda öğrendikten sonra Şubat 1528'de Paris'e geldi ve Montaigu Koleji'ne yazıldı, 1534'te mezun oldu Ignacio dokuz arkadaşıyla bir ilköğretim bir tarikat kurma iznini aldı ve bu tarikat Vatikani tarafından 1540'ta onaylandı Önceki altmış kişiyle sınırlı olan İsa Cemiyeti üyelerinin sayısı, Ignacio 1556'da öldüğünde birini geçmişti

Loyola lı Ignatıas'un dinsel denası kendini özellikle *Ruhsal Atışurmalar*'da gösterir. bu kısa risale.yı yazmaya Monserrat yakınındaki Manneze de ilk mistik rüyeti-
nı hemen ardından baş amıştı. Dort haftalık bir inzıvaya çek len kış ye mutlaka
Cemiyet in bir üyesi olması da şart değildir) faydalı olabilecek tefekkür ve duaları
gun gun belirten, kullanışlı bir elkitabıdır bu. Eser eski bir Hristıyan tefekkür ge-
leneginin uzantısıdır. Birinci haftadaki meşhur deneyimin, tansel bir olayı veya
bir manzarayı somut ve canlı bir biçimde oluşturmak üzere harcanan haya, gücü ça-
basının öncüllerine XII yüzyı da da rastlanmaktadır. Ama Ignacio bu görseleştirme
yöntemini bazı Hint medıtasasyon tekniklerin, hatırlatan bir kesinlikle geliştirmiş
Munzevi içinde bulunduğu mekânın izdüşümünü hayal gücü yardımıyla kutsal tar-
hın cereyan etmekte olduğu (şimdiki zamanda!) mekân içine yansıtarak, kutsallaştır-
mayı öğrenir. İsa'nın esk. Kudüs ünl görmeli. Beytüllahım yolundaki Meryem ile Yu-
suf'a kendi gözleriyle izlemelidir. Yemek yerken bile kendini Havariler ile birlikte so-
rada görebilir.

Altı çizilmesi gereken, *Ruhsal Atışurmalar* ın kesinliği ve ağırlığıdır, her türlü
cezbe atılımını özenle denetlenir. Munzevinin giderek arınması asla bir *unio mystica*
hazırlığı değildir. İnzıvanın amacı ruhsal atletler yetiştirmek ve onları yenıden dün-
yaya göndermekur.

310. Rönesans Boyunca Hümanizma, Yeni Platonculuk ve Hermesçilik— Cosı-
mo de Medici yıllar boyunca bırktırdığı Platon ve Plotinos yazmalarının çevril-
mesi şını Floransalı büyük humanist Marsilio Ficino'ya (1433-1499) vermişti. Bu
nunla birlikte Cosimo 1460'lar civarında bir *Corpus hermeticum* yazması satın aldı
ve Ficino'dan bu eseri derhal Latinceye çevirmesini istedi. O dönemde Ficino Platon
çevirisine henüz başlamamıştı yine de *Diyalogları* bir kenara koydu ve alelacele
Hermesçi yazıları çevirmeye gırıştı. 1463'te Cosimo ölmeden bir yıl önce, bu çevi-
riler tamamlanmıştı. Böylece *Corpus hermeticum*, Marsilio Ficino'nun çevirip yayım
adlığı ilk Yunanca metin oldu.⁷⁷ Bu durum Hermesçi metinlerin yazarı olarak kabu-
ledilen Hermes Trismegistus'un itibarını göstermektedir (krş. § 209).

Ficino'nun Latince çevirileri –özellikle de *Corpus Hermeticum*, Platon ve Ploti-
nos– Rönesans ın dinsel tarihinde önemli bir rol oynamıştır. Yeni Platonculuğu Flo-
ransa da muzaffer kılmış ve Avrupa'nın hemen her yerinde Hermesçiliğe yönelik

⁷⁷ Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s. 12-13. O zamana dek
Launcede bir tek Hermesçi metin bulunuyordu, *Asclepius*.

tutkulu bir merak uyandırmış,ardır. İlk İtalyan humanistleri Petrarca'dan (1304-1374) Lorenzo Valla ya (Laurentius Vallensis) (1405-1457) dek- skolastik teolojisini reddedip Kilise Babaları'na dönerek yeni bir dinsel yöneliş zaten başlatmışlardı. Humanistler, laik ve klasik dönemi iyi bilen Hristiyanlar olarak, Hristiyanlık ile tanrıya ve insan doğasına ilişkin Hristiyanlık öncesi anlayışlar arasındaki ilişkileri, ruhban sınıfından daha iyi inceleyip anlayabilecekleri kanısındaydılar. Charles Trinkaus'un da belirttiği gibi *Homo Triumphans*'a bu şekilde yeniden değer yüklenmesi mutlaka putperest kökenli değildir, daha çok Kilise Babaları'nın yaşamöykülerine ilişkin anlatılardan esinlenmektedir.⁷⁸

Ficino, Pico della Mirandola (1463-1494) ve Egidio di Viterbo'nun (1469-1532) tanrıput yaygınlaştırdığı Yeni Platonculuk ile birlikte Hristiyanlık bağlamından vazgeçilmeden insanlık haininin yüceltilmesi yeni bir boyut kazanır. Tanrı dünyayı yaratırken insana yeryüzünün egemenliğini vermiştir ve "tanrının ve uygarlığın yaratıcılığı yeryüzü tanrısı, olarak insanın eylemleriyle gerçekleştirilmeliydi."⁷⁹ Ama humanistlerin ayırt edici eğilimini oluşturan insanın yüceltilmesi giderek yeni-Hristiyan Yeni Platonculuk ve Hermesçilikten esinlenmeye başlar.

Ficino'nun ve Pico della Mirandola'nın kendi inançlarının ortodoksluğundan kuşkuları yoktu tabii ki. Daha II. yüzyıldan savunucusu Lactantius, Hermes Trismegistus'a Tanrı'dan esinlenmiş bir bilge olarak kabul ediyor ve bazı Hermesçi kehanetlerin İsa Mesih'in doğumuyla gerçekleştiği yorumunu yapıyordu. Marsilio Ficino, Hermesçilik ve Hermesçi buyu⁸⁰ ile Hristiyanlık arasında bir anenik bulunduğunu yeniden ilan ediyordu. Pico Buyu. (*Magia*) ve *Kabala*'nın (*Cabala*) İsa'nın tanrısallığın doğruladığını kabul ediyordu.⁸¹ Saygıdeğer bir *prisca theologia*'ya⁸² ve meşhur "kadim teologlara" -Zerdüşt, Musa, Hermes Trismegistus, Davud, Orfeus, Pythagoras, Platon- evrensel inanç olağanüstü bir çıkış haline geçmişti.

⁷⁸ Krş. Charles Trinkaus, "In our Image and Likeness" 1 s. XIX vd. 41 vd. Petrarca) 150 vd. (L. Valla, bkz. özellikle s. 341 vd. 381 vd.'da basılmış metinler. Kışkığın tam olarak gerçekleştirilmesi her zaman paganlıktan alınmış bir deah gerektirmez. Özellikle luter teolojisindeki yenilenmeye açıklanır. krş. *ag. y.* s. XX, 46 vd.

⁷⁹ *Ag. y.* s. XXII.

⁸⁰ Bkz. D. P. Walker ve d.g., *Spiritual and Demoniac Magic: From Ficino to Campanella*, s. 30 vd.

⁸¹ Pico'nun VII. Innocentius tarafından mahkûm edilmiş tezleri arasında şu meşhur açıklama da bulunur: *Nihil est scientia que non magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala.* Krş. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s. 84 vd.

⁸² Krş. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, özellikle s. 22 vd. ("Orpheus the Theologian").

Bu görüngüde, skolastiğin ve hem insana hem de evrene ilişkin ortaçağ anlayışlarının bıraktığı derin ıstıraplılığın izleri, "taşra," yani yalnızca Batı Hıristiyanlığı adı verilebilecek olguya karşı tepki aynı zamanda evrenselci tarihsellik ötesi "en eski" dinin bulma özlemi sezilmektedir. Pico, Esk. Ahit'in öncülü olan ve onu açıklayan bir vahiy olduğuna düşündüğü Kaba anın sırtına erebilmek için İbranice öğrenir. Papa VI. Alexandrios Vatikan'a Hermesçi, yani "Mısırlı" imge ve semgeleri dolup taşan bir fresk yaptırır. Kadim Mısır, Zerdüşt'ün mitsel Persi, Orfeus'un "gizli öğretisi," Musevi Hristiyanlığın ve humanistlerin kısa süre önce yeniden keşfettikleri klasik dünyanın sınırlarını aşan "gizemleri" gözleri önüne serer. Ashında Mısır ve Asya'nın temel vahiylerinin yeniden bulunabileceği ve bunların birbirleriyle uyumlu olduklarının, tek bir kaynaktan geldiklerinin kanıtlanabileceği konusunda kesin bir yargı söz konusudur. Aynı coşku ve aynı umuda, daha mütevazı boyutlarda da olsa, Sanskritçe'nin ve vedalar ile Upanişadlar'ın "en eski olma niteliği" "keşfedildikten" sonra XIX. yüzyılda da rastlanır.

Yaklaşık iki yüzyıl boyunca Hermesçilik sayısız teologun ve hem inançlı hem de inançsız filozofların saplantısı haline geldi. Giordano Bruno'nun (1548-1600) Copernicus'un keşiflerin o denli coşkuyla karşılamasının nedeni güneşmerkezciliğin derin bir dinsel ve büyüsel anlamı olduğunu düşünmesiydi. Bruno İngiltere'de iken eski Mısırlıların brynsel dininin Asclepius'a benimlendiği biçimiyle yakında geri döneceği kehanetinde bulunmuştu. Giordano Bruno kendini Copernicustan üstün hissediyordu. Çünkü Copernicus kendi karamın, yalnızca bir matematikçi olarak an-larken, Bruno onun şemasını tanrısal gizemlerin hiyeroglifi olarak yorumlayabili-yordu.⁸³

Ama Giordano Bruno'nun farklı bir amacı vardı. Hermes'i, en eski din olarak ka-bul edilen Mısır diniyle özdeşleştirmişti ve dolayısıyla dinsel evrenselciliğini Mısır büyüsunun rolü üzerine kuruyordu. XVI. yüzyılın birçok yazarı ise onun aksine bir zındıklık olduğu açıklanan Hermesçi buyuya başvurmaktan çekiniyordu. Hermesçi lig, Fransa'ya sokan Lefèvre d'Étaples (1460-1537) bu duruma bir örnektir. O, *Corpus Hermeticum*'un büyük bölümünü Asclepius'tan ayrı tutuyordu. Yeni Platoncu

⁸³ Bkz. Yates, *Giordano Bruno* s. 154 vd. ve birçok yerde. Çok çeşitli alanlarda bilgi sahibi bir Hellenist olan Isaac Casaubon, 1614'te, *Corpus Hermeticum*'ün oldukça geç döneme ait me-tinlerini derlemesi olduğunu gösterdi – hiçbir II veya III yüzyıldan öncesine ait değildi. (krş. § 209). Ama "Mısır gizemleri"nin masalsi, tabii Avrupa entel. ens.yas.nın zınnını yen. bir bi-çim altında uğraştırmaya devam etti. "hiyerogliflerin gizemi".

Symphorien Champier (1472-1539) Asclepius'un bütüne ilişkin bölümlerinin yazarının Hermes değil, Apuleius olduğunu kanıtlamaya bile uğraştı⁸⁴ XVI. yüzyılda, Avrupa'nın başka yerlerinde olduğu gibi Fransa'da da Hermesçiliğin omek gösteri en değeri öncelikle ve özellikle barış ve uyum getireceği, düşünülen dinsel evrenselciliğinden kaynaklanıyordu. Bir Protestan yazar Philippe de Mornay Hermesçiliğinin savaşlarının dehşetinden kurtulmanın bir yolu olarak görür. *De la verite de la religion chretienne* başlıklı eserinde (1581) Hermes'e göre "Tanrı'nın bir olduğuna

Baba ve İlyı sıfatlarının yalnızca ona ait olduğunu anlatır, "yalnız ve kendisi Her Şey, İsimsiz ve her isimden münezzehtir"⁸⁵

J. Dagens'in yazdığı gibi Hermesçiliğin bu etkisi hem Protestanları hem de Katolikleri etkiledi ve her iki tarafta en barışçı eğilimlerin onunu açtı⁸⁶ Hermes'in vahyettiği ve başlangıçta tüm insanlık tarafından paylaşılan saygıdeğer din, günümüzde evrensel barışı ve çeşitli inançlar arasında uzlaşmayı kurabiliyordu. Bu vahyin merkezinde tam yaratılışın sentezi olan mikrokozmosun insanın 'tanrısallığı' yer alır. "Mikrokozmos, makrokozmosun nihai amacı, makrokozmos ise mikrokozmosun evi'dir. Makrokozmos ve mikrokozmos birbirlerine öylesine bağlıdır ki, biri her zaman ötekinde mevcuttur"⁸⁷

Makrokozmos-mikrokozmos denkliği Çin'de, kadim Hindistan'da ve Yunanistan'da biliniyordu. Ama özellikle Paracelsus ve öğrencilerinde yeni bir güç kavuştu⁸⁸ Göksele bölge ile ay altı dünya arasında iletişimi mümkün kılan insandır. XVI. yüzyılda *magia naturalis* e duyulan ilgi doğa ile dinin yakınlaştırılmasına yönünde yeni bir çabayı temsil etmektedir. Nitekim doğanın incelenmesi Tanrıyı daha iyi anlamak için girişilen bir arayıştı. Bu anlayışın yapacağı görkemli geişimi ileride göreceğiz.

⁸⁴ Yates, *agv*, s. 172 vd. XVI. yüzy. da Fransa'da Hermesçilik hakkında ayrıca bkz. Walker, *The Ancient Theology* bol. III.

⁸⁵ Akıllı olan Yates, *agv*, s. 177. Ayrıca bkz. Walker, *agv*, s. 31-33, 64-67 vd. Hatta Katolik Francesco Patrizi, *Corpus Hermeticum*'un öğrenilmesini Alman Protestanlar kiliseye getirdiğine konusunda kana edebileceğine inanıyordu, Yates, s. 184 vd.

⁸⁶ "Hermétisme et cabale en France: de Lefèvre d'Étaples à Bossuet" s. 8. Yates, *agv*, s. 180.

⁸⁷ Charles de Bouelles aktarıyor E. Garin, "Note sull'ermetismo del Rinascimento," s. 14.

⁸⁸ Krş. Alex. Wayman ve diğ. "The Human Body as Microcosm in India: Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe." Allen G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, s. 12 vd. 26 vd.

311 **Simyaya Yüklenen Yeni Değerler: Paracelsus'tan Newton'a**— Daha önce de hatırlattığımız gibi (§ 283), Arapça korunmuş veya yazılmış simya eserlerinin ilk Latince çeviriler, XII yüzyıl tarihli'dir. Bunların en meşhurları arasında Hermes'e atfedilen *Tabula Smaragdina* hatırı sayılır bir itibara sahiptir. Hermesçilik ile simya arasındaki bağlantıyı yansıtan meşhur söz de bu kaptadır: "Birlik mucizesinin gerçekleşmesi için yukarıda olan her şey aşağıdakiler, aşağıda olan her şey de yukarıdakiler gibidir."

Batıl simyacılar, Helenistik çağda da bilinen (krş. § 211) aşkın dönüşüm sürecinin, yani Felsefe Taşının elde edilmesinin dört evresi senaryosunu takip ederler. Birinci evre (*nigredo* –maddenin sıvı haline gerileme– simyacınn ölümü"ne karşılık gelir. Paracelsus'a göre, "Tanrı'nın Krallığına girmek isteyen kişi önce bedenini annesinin içine girmeli ve orada olmalıdır." "*Anne*" *prima materia* *massa confusa* *abyssus* tur.⁸⁹ Bazı metinler, *opus alchymicum*'la mının içsel deneyiminin eşzamanlılığını vurgular. "Şeyler benzerleri sayesinde olgun hale getirilir ve bu nedenle işlemcinin işine katılması gerekir."⁹⁰ Dorn, "Ölü taşlardan canlı felsefe taşlarına dönüşüm" diye yazar. Gichtel'e göre "bu yenilenmeye yalnızca yeni bir ruh sahibi olmakla kalmaz, yeni bir Beden de alınız. Bu Beden tannısa, kelimadan veya göksel Sofia'dan çıkarılmıştır." Yalnızca laboratuvar işlemlerinin söz konusu olmadığı, simyacınn erdemleri ve nitelikleri üzerinde ısrarla durulmasıyla da kanıtlanmaktadır. Simyacı sağlıklı, alçak gönüllü, sabırlı, namuslu olmalıdır. hur ve yaptığı işle ahenk içinde bir zihni olmalıdır; ça ıştırken bir yandan da tefekküre da abilmelidir vb.

Konumuz açısından *opus* un diğer evrelerin özetlemeye gerek yoktur. Bununla birlikte, *materia prima*'nın ve Felsefe Taşının çelişkili niteliğini belirtelim. Simyacılar göre, her ikisi de her yerde ve her biçimde bulunur ve yüzlerce terimle ifade edilirler. Yalnızca 1526 yılına ait bir metinden alıntı yaparsak, "genç ve yaşlı tüm insanlar [Taşı] bulur, o, kırdaki köyde kentte Tanrı'nın yarattığı her şeyde bulunur, ama herkes onu horlar. Zenginler ve yoksullar onu her gün ellerine alır.

⁸⁹ Krş. *Forgerons et alchimistes*, s. 131. Bkz. aynı s. 132 "felsefi ensest" üzerine başka alıntılar. Basil Valentin'in *vitriol* terimiyle kurduğu akrostiş *descensus ad inferos*'ün çaresiz gerekliliğini vurgular. *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* "Toprağı'nı içini ziyaret et ve arınma yoluyla g.zl. Taşı bulacaksın").

⁹⁰ *Liber Platonis quatuordecim* (bunun Arapça özgün metni X yüzyıldan daha geç döneme ait olmaz) aktaran Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, s. 173. Aynı öğretilere Çinli simyacılar da rastlanır. Krş. *Dinisel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II s. 43.

Hizmetçiler onu sokağa fırlatıp atar. Çocuklar onunla oynar. Ve insan ruhundan sonra yeryüzündeki en hanka ve değerli şey olmasına karşın kimse onu beğenmez.⁹¹ An aşındığı kadarıya a hem gündelik dil dışında aktarılamayacak deneyimlerin ifadesi hem de simgelerin gizli manalarına dayanan şifreli bir iletişim olan bir "gizli dil" söz konusudur.

Taş zıtların özdeşleştirilmesini mümkün kılar.⁹² Madenleri arındırır ve "mükemmelleştirir". Taşa sıfıf, erdemler yükleyenler Arap simyacılarıdır ve *Elixir vitae* (Yaşam İksiri) kavramı Batıya Arap simyası aracılığıyla girmiştir.⁹³ Roger Bacon, "pislikleri ve en kötü madenin her türlü çaramesini yok eden ve insan ömrünü yüzyıllarca uzatabilen bir tıp tan söz eder. Villanova'ı Amauld'a göre. Taş tüm hastalıkları iyileştirir ve ihtiyarlara gençliklerini geri verir.

Daha önce Çin simyasında da bulgularanan (§ 134) madenlerin altına dönüşüm süreci ise zamansal ritmi hızlandırır ve dolayısıyla doğanın eserine katkıda bulunur. XIV yüzyıldan bir simya eseri olan *Summa Perfectionis*'te yazıldığı gibi, "Doğanın çok büyük bir zaman diliminde olgunlaşmadığını sanatımız sayesinde biz çok kısa sürede tamamlayabiliriz." Ben Johnson da *The Alchemist* ("Simyacı," II. Perde, 2. sahne) adlı oyununda aynı düşünceyi sergiler. Simyacı, "kurşun ve diğer madenleri eğer dönüşecek zamanı bulsalar altın haline gelir, erdi" der ve bir başka karakter şunu ekler: "İşte ben de Sanatımızı bu alanda icra ederim."⁹⁴ Başka bir ifadeyle simyacı zamanı ıskane etmektedir.⁹⁵

Gelenekse simyanın, maden filizlerinin büyümesi, madenlerin dönüşüm geçirmesi, İksir ve sırrın korunması zorunluluğu gibi ilkelerine Rönesans ve Reform dönemlerinde de karşı çıkılmamıştır.⁹⁶ Bununla birlikte ortaçağ simyasının ulku

⁹¹ *Demirciler ve Simyacılar*, s. 79.

⁹² Basile Valentin'e göre, "kötülük, iyilikle aynı şey haline gelmelidir." Sharkey ise Taşı "Düşmanlar arasında dostluğu, yeniden kuran zıtların bağdaştırılması" olarak beimler, Krş. *Demirciler ve Simyacılar*, s. 181.

⁹³ Krş. R. P. Mulhauf, *The Origins of Chemistry*, s. 135 vd.

⁹⁴ Krş. *Demirciler ve Simyacılar*, s. 55.

⁹⁵ Bu Prometheus jestinin sonuçlarını *Demirciler ve Simyacılar*, s. 195 vd da tartışmışık.

⁹⁶ Bilginler maden filizlerinin büyümesi konusunu XVIII yüzyılda bile tartışmıyorlardı. Ama simyanın bu süreçte doğaya yardım edip edemeyeceği ve özelikle de "bu iş daha önce yapıldığını iddia edenlerin namusu, aptal veya sahtekar insanlar" olup olmadıkları soruların, gündeme getiriyorlardı. Betty J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, s. 44). Çağının en büyük "aklıcı" kimyageri olarak kabul edilen tamamen ampirik deneylerle meşhur olmuş Herman Boerhaave (1664-1739) madenlerin dönüşümüne hâlâ inanıyordu.

Yeni Platonculuğun ve Hermesçiliğin etkisiyle değişti. Sımyanın doğanın eserini destekleme yetisine sahip olduğu yönündeki kesin kanı, Hristiyyolojik bir anlam kazandı. Şimdi sımyacılar, ölümü ve dirilişle insanlığın günahlarının kefaretinin ödeyen İsa gibi, *opus alchymicum*'un da doğanın kurtuluşunu sağlayabileceğini ileri sürüyorlardı. XVI yüzyıldan meşhur bir Hermesçi Heinrich Khunrath, Felsefe Taş'ın "Makrokozmosun Oğlu" İsa Mesih'le özdeşleştiyordu, ayrıca İsa insana, yani mikrokozmosa manevî bütünlüğünü nasıl kazandırdıysa, Taş'ın keşfinin de makrokozmosun gerçek yaratılışını ortaya çıkaracağı kanısındaydı. *Opus alchymicum*'un hem insan, hem de doğayı kurtarabileceği inancı, çoktan *renovatio* (yenidenleme) özleminin uzantısıydı. Bu nostalji, Fiore li Gioachino dan beri Batı Hristiyanlığı'nın yakasını bırakmamıştı.

Meşhur sımyacı, matematikçi ve ansiklopedici John Dee (doğumu 1527), İmparator II Rodolphe'a aşkın dönüşüm sırrını bildiği konusunda güvence vermişti., Dee, dünya çapında manevî bir reformun "gizli işlemler"in ilk sırada da sımya işlemlerinin harekete geçireceği güçler sayesinde gerçekleştirilebileceği kanısındaydı.⁹⁷ İngiliz sımyacı Elias Ashmole da sımya, astroloji ve *magia naturalis*'i tüm ilimlerin "Kurtarıcısı" olarak görüyordu. Nitekim Paracelsus ve Van Helmont yarıdaşlarına göre, doğa ancak "kimya felsefesi" (yani, yeni sımya) veya "gerçek Tıp" öğrenilerek anlaşılabilir.⁹⁸ Gökyüzü ve yeryüzünün sırlarını çözebilecek anahtar, astronomi değil kimyaydı. Madem ki yaratılış kimyasal bir süreç olarak açıklanıyordu, o halde göksel ve yerel güçler de kimyasal temellere yorumlanabilir. Makrokozmos mikrokozmos ilişkilerini hesaba katan "filozof kimyager" gerek yer yüzünün, gerekse gök cisimlerinin sırtına nufuz edebilir. Örneğin Robert Fludd, güneşin dairese hareketinden kopya edilmiş bir kimyasal kan dolaşımını betimlemesi sundu.⁹⁹

Hermesçiler ve "filozof-kimyacılar," çağdaşlarının birçoğu gibi tüm dinsel toplumsal ve kültürel kurumlarda genel ve köklü bir reform beklentisi içindeydiler ve içlerinden bazıları bu hareketin ateşli hazırlayıcılarındandı. Bu evrensel yenilen

Newton'ın gerçekleştirdiği bilimsel devrimde sımyanın önemini de göreceğiz.

⁹⁷ Krş. Peter French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, R. J. W. Evans, *Rudolf II and His World: A Study of Intellectual History*, s. 218-228. John Dee'nin Khunrath üzerindeki etkisi hakkında bkz. Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, s. 37-38.

⁹⁸ A. C. Debus, "Alchemy and the History of Science," s. 134.

⁹⁹ A. C. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, s. 7-14-15.

menin birinci ve vazgeçilmez aşaması bilgi reformuydu. 1614'te yayımlanmış, yazatı belirsiz küçük bir kitap, *Fama Fraternitatis*, yeni bir eğitim modelin şart görüyordu. Yazar gizli bir cemiyetin Gülhaç'ın varlığını açıklıyordu. Bu tarikatın efsanevi kurucusu Christian Rosenkreutz 'İlbbin gerçek sırları'na ve buradan harekete tüm ilmlerin sıranına sahip olmuştu. Daha sonra belli sayıda kitap yazmıştı, ama bu eserleri yalnızca Gülhaç tarikatının üyeleri okuyabiliyordu.¹⁰⁰ *Fama Fraternitatis*'in yazarı Avrupa'nın tüm ilimlerine seslenerek, bilgi reformunu tamamlamak, başka bir deyişle Batı dünyasının yenilenmesini hızlandırmak için bu tarikata katılmalarını istiyordu. Bu çağrının benzersiz bir yankısı oldu. On yıldan kısa bir süre içinde gizemli Gülhaç tarikatının önerdiği program, yüzlerce kitap ve broşürde tartışıldı.

Bazı tarihçilerin *Fama Fraternitatis*'in yazarı olarak kabul ettiği Johann Valentin Andreae 1619'da *Christianopolis* yayımladı, bu eser muntemelen Bacon'ın *New Atlantis* ini de etkiledi.¹⁰¹ Andreae kimyasal felsefe'ye dayalı yeni bir eğitim yöntemi gelştirmek üzere bir ilimler cemaati kurulmasını önerdi. Utopik *Christianopolis*'te inceleme merkezi, laboratuvarı. Orada "Gök ile Yer birleşir" ve "ülke yüzeyine damgalarını vuran tanrısal gizemler keşfedilir".¹⁰² *Fama Fraternitatis*'in şart gördüğü bilgi reformunun çok sayıda hayranı arasında Kraliyet Fizikçiler Koleji üyesi Robert Fludd da yer alıyordu. Aynı zamanda mistik simyanın ateşli bir yandaşı olan Fludd, gizli ilimlerde derinlemesine bir öğrenim almadan, doğa felsefesine hâkim olamayacağını savunuyordu. Fludd'a göre "gerçek ilim" doğa felsefesinin doğrudan temeliydi. Mikrokozmosu –yani insan bedenini– bilmek evrenin yapısını açığa çıkarır ve sonunda bizi Yaratan'ın huzuruna götürürdü. Ayrıca Evren daha ıyı tanıdıkça kendini bilmek konusunda da ilerlemek mümkün olurdu.¹⁰³

¹⁰⁰ Bkz. Debus ve diğ., *The Chemical Dream of Renaissance*, s. 17-18. Bu arada XVII yüzyıl başında Çin, Tantra ve Helenistik metinlere özgü esk. senaryoya yeniden rastlandığını belirtelim. Yakın zamanda yeniden keşfedilen ama sadece erginlerin şifalı yararlanabileceği en esk. vahiy.

¹⁰¹ Krs. *Christianopolis, and Ideal State of the Seventeenth Century*, çev. Felix Emil Held (New York ve Londra, 1916). Ayrıca bkz. F. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, s. 145-146. Debus, *The Chemical Dream*, s. 19-20.

¹⁰² *Christianopolis*, çev. Helm, s. 196-197.

¹⁰³ Robert Fludd, *Apologia Compendiariae Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatem quae Fluctibus abiectis et abstergens* (Leyden, 1616), s. 88-93, 100-103. aktaran Debus, *The Chemical Dream*, s. 22-23.

Avrupa dinini ve kültürünü gizli geleneklerle doğa bilimleri arasında gerçekleştirecek gozu pek bir sentez aracılığıyla yenilemeyi hedefleyen bu genel hareket içinde Newton'ın oynadığı rol kısa süre öncesine dek bilinmiyordu. Newton'ın simya deneylerinin sonuçlarını bazılarının başardı olduğunu açıklamasına karşın hiçbir zaman yayımlamadığı doğrudur. 1940'a dek bilinmeyen sayısız simya yazması Prof. Betty Teeter Dobbs tarafından, *The Foundations of Newton's Alchemy* (1975) adlı kitapta titizlikle çözümlenmiştir. Prof. Dobbs Newton'ın laboratuvarında uçsuz bucaksız simya kulliyatında betimlenen işlemlerin deneylerini "ne ondan önce ne de ondan sonra asla erişilmeyen bir ölçüde" yaptığını belirtiyor.¹⁴ Newton simya sayesinde mikro evrenin yapısını keşfetmeyi umuyor ve onu kozmolojik sistemlerle benzeştirmeyi amaçlıyordu. Gezegenleri yönlendiren tutan yerçekimi bulmak ona tamamen tatmin etmemiştir. Ama deneylerin 1669'dan 1696'ya kadar hiç bıkıp usanmadan sürdürmesine karşın çok kaçak cisimleri yöneten güçleri tanımlamayı başaramadı. Yine de 1679-1680'de yörünge hareketinin dinamiğini incelemeye başladığında, "kimyasal" çekim kavramlarını evrene uyguladı.¹⁵

McGuire ve Rattansi'nin gösterdikleri gibi, Newton başlangıçta "Tanrı'nın bazı ayrıcalıklılarına doğa felsefesinin ve dinin sınırlarını verdiğine" inanıyordu, "Bu bilgi daha sonra yitildi, ama daha geç bir dönemde yeniden ele geçirildi ve edinilenlemişlere gizli kalan masalar ve imsel ifadeler çözüme sokuldu. Ama günümüzde bu bilgiye deney yoluyla ve daha kesin bir biçimde ulaşılabilir."¹⁶ Newton bu nedenle simya kulliyatının özellikle en batıl, bozumlarını, gerçek sırları onların içerdiği umuduyla inceledi. Modern mekanik kurucusunun ne en eski ve gizli vahiy rivayetini ne de aşkın dönüşüm ökesini yadsınması anlamıdır. *Opticks*'te (1704) yazdığı gibi "Cisimlerin ışığa ışığın da Cisime dönüşmesi Doğa Yasalarına tamamen uygundur çünkü Doğa Aşkın Dönüşümle bayulmuş gibidir." Dobbs'a göre, "Newton'ın simya düşüncesi oye güçle temellere dayanıyordu ki, onun genel anlamdaki geçerliliğini hiç inkâr etmedi. Newton'ın 1675 sonrasındaki tam kariyeri bir anlamda simya ile mekanik felsefeyi bütünleştirmek yönünde uzun bir çaba ola-

¹⁴ *Agg*, s. 88

¹⁵ Richard S. Westfall, "Newton and the Hermetic Tradition," *Isis*, 193-194, kış. Dobbs *agg*, s. 211

¹⁶ Dobbs s. 90. E. McGuire ve P. M. Rattansi'nin "Newton and the Pipes of Pan" makalesinden alınıyor s. 108-143

rak yorumlanabilir.¹⁰⁷

Principia nın yayımlanmasından sonra rakipleri Newton'ın 'güçler'inin aslında "gizli vasıflar" olduğunu açıklamışlardı. Prof. Dobbs bu eleştirilerin bir anlamda haklı olduklarını kabul ediyor. "Newton'ın güçleri Rönesans çağı'nın sihirli kulliyatında söz edilen gizli sempati ve antipatilere çok benziyordu. Bununla birlikte Newton bu güçlere maddenin ve hareketine eşdeğer bir ontolojik düzen vermişti. Güçlerin niceliksel olarak ölçülmesinin de desteklediği bu eşdeğerlik sayesinde mekanik felsefelerin imgeleştiği mekânlaşma düzeyini aşmasını sağladı".¹⁰⁸ Richard Westfall, Newton'ın güç kavramını tanıml ederken, modern bilimin Hermesçi gelenekle mekanik felsefenin birleştirilmesinin ürünü olduğu sonucuna varır.¹⁰⁹

"Modern bilim," göz kamaştırıcı atılımı içinde, Hermesçilik mirasını gormezden gelmiş veya yadsımıştır. Başka bir deyişle, Newton mekânının zaferi sonunda kendi bilimsel ideasını yok etmiştir. Gerçekten de Newton ve çağdaşları bambaşka türde bir bilimsel devrim beklentisi içindeydi. Rönesans çağı'nın yeni-sihirbazının umutlarını ve amaçlarını, öncelikle de doğanın kartanılması amacını takip edip geliştiren Paracelsus, John Dee, Comenius, J. V. Andreae, Fludd veya Newton gibi birbirinden çok farklı alimler sihirbazı, en az bu kadar iddialı bir başka girişimin özellikle de yeni bir bilgi yöntemi aracılığıyla insanın mükemmelleştirilmesinin modeli olarak görüyorlardı. Onların bakış açısına göre, böyle bir yöntem mezhepsel olmayan bir Hristiyanlık içinde Hermesçi geleneği ve doğa bilimlerini yanıp, astronomi ve mekânı bütünleştirmeliydi. Aslında bu sentez, daha önceki Platonculuk, Aristotelesçilik ve Yeni Platonculuk bütünleşmelerinin parlak sonuçlarına benzetilebilecek yeni bir Hristiyan yaratımı oluştuyordu. Bu düşlenen ve XVIII. yüzyılda kısmen geliştirilen "bilgi" turu, Hristiyan Avrupada "bütüncül bilgi"ye erişme yolunda denenen son girişimi temsil eder.

¹⁰⁷ Ag. s. 230

¹⁰⁸ Ag. s. 211

¹⁰⁹ Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century* s. 377-391 Dobbs s. 211

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

8304 Raoul Manse L. *La religion populaire au Moyen Age. Problemes de methode et d'histoire* (Montreal-Pans, 1975) adlı eserinde "ıknı uygarlık arasında," "püperestlık" ve Hristıyanlık arasında "bır alışveriş ilişkısını gerçekteşüren geçişim" öne çıkarır (s. 20)

Bolgesel mitolojilerin Hristıyanlığın "kutsal tarih"yle benzeşimmesi Paul Saintyves'ın *Les saints successeurs des dieux* (Paris, 1907) adlı eserinde yorumladığı gibi, bir "hıaeflık ilişkısı" oluşurmaz. Bkz. E. Vacandard'ın *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, III. Diz. Pans, 1912, s. 59-212 deki değerlendirmeleri. "Azizler tapınının kökenleri: Azizler tanrıların hıaefleri midir?"

Dünyada çok yaygın olarak bulunan bazı mitsel-simgesel yapıların örneğın Kozmik Ağaç Köprü, Merdiven, cennet ve cehennem vb. az çok Hristıyanlaşmış biçimler altında sürüp gittiğini ayrıca hatırlatmaya gerek yok. Eskatolojik Köprü çevresinde geliştirilen çok eski senaryonun kırs. *Le cha nanisme* 2. baskı, s. 375 vd) ortaçağda (kırs. Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Viyana, 1973) ve günümüze dek (kırs. Luigi M. Lombardi Satriani ve Mariano Melgrana *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano 1982, s. 121 vd) sürüp gediğım belirtmeyi yeterli buluyoruz.

Keneteki panayır alanına ve kamu meydanına ışık n törenleri ve âdetleri bır kenara bırakarak Yeni Yıl günü kutlanan Deliler Bayramı bunlara bır örnektir, bu bayramda çeşitli kostümler giyip maskeler takan müminler başlarında bır Deliler Piskoposu ile katedraie giriyor ve her türlü çlgınlığı yapılabiliyorlardı. Normandiya da papaz çomezlen bır yandan sosıs yerken diğeri yandan da sunakta barbut atıp iskambil oynıyorlardı. Ayrıca bkz. M. khaı Bakhtine'in çözümlmeleri *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance* (Fr. çev. Pans, 1970).

Yunanistan'daki püperest kalınlar hakkında bkz. J.-C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge 1910, yeni baskı New York, 1964), Georges Dumézil *Le problème des Centaures* (Paris, 1929), s. 155-193. C. A. Romaios, *Cultes populaires de Thrace etes Anastenaria, la cérémonie du lundi par Attina*, 1949). Paul Friedrich'e göre, Yunanistan'ın kırsal alanlarında yaşayan bazı toplulukların inçeenmesi, Homeros çağı toplumunun yapılarını aydınlatabilir ve Meryem Ana tapımı Demeteri daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir (kırs. *The Meaning of Aphrodite* (Chicago 1978) s. 55. Ayrıca kırs. C. Foghirc, "Homere et la ballade populaire roumaine," *Actes du III^e Congrès international du Sud-Est europeen* (Bükreş 1974). Leopold Schmidt, *Gestalthetheit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihre Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch* (Viyana 1952), M. Eliade, "History of Religions and Popular Cultures," *HR*, c. 20, 1980, s. 1-26, özetle s. 5 vd.

Coanda hakkında zengin bır kulliya mevcuttur (bkz. "History of Religions" makalemiz, s. 11, dipnot 29). Yalnızca alını yaptığımız eserleri sayalım. Al. Rossetti *Colinde religioase la Români* (Bükreş 1920). P. Caraman "Substratul mitologic al sarbatonilor de iarnă la Români. Şi Slavi," *Arhiva*, 38 (İaşı 1931), s. 358-447, Ovidiu Birlea, "Colindatul n Transilvania," *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-67* (Cluj, 1969), s. 247-304. Monica Bratulescu *Colinda Românească* (Bükreş, 1981), aynı yazar "Ceata fem nina - incercare de reconstituire a

une institutii tradiționale românești," *Revista de Etnografie și Folklor* c. 23 (Bukreş, 1978) s. 37-60. Petru Caraman, "Descoperindul în sud-estul Europei", *Partea 1) Anuarul de Folklor* II (Cluj-Napoca, 1981), s. 57-94.

Countdown nın örgütlenmesinde ve eğitiminde nâ â fark edilebilir bir öğrenime yapılanı hakkında bkz. Traian Herseni *Forme stravechi de cultura populara românească* (Cluj Napoca, 1977) s. 160 vd.

§ 305 Bkz. M. Eliade "Notes on the Călușari" *The Gaster Festschrift Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* içinde 5 1973 s. 119-122 aynı yazar *Occultisme sorcellerie et modes culturels* (Paris, 1976) s. 109 vd. aynı yazar, "History of Religions and Popular Cultures" s. 17 vd.

Călușari örgütlenmesi üzerine en önemli be gese kaynaklar şu eserlerdedir. Tudor Panfilie *Sărbătorile de vară la Români* (Bukreş, 1910), s. 54-75. Theodor T. Barada *Istoria teatrului în Moldova* 2 c. (Jassy, 1905) I s. 62-70. Mihai Pop, "Considerații etnografice și medicale asupra călușării oteneșce" *Despre medicina populara românească* (Bukreş, 1970) s. 23-222. Gheorghe Vrabie, *Folklorul* (Bukreş, 1970), s. 511-531, Hora Barbu Oprisan *Călușari* (Bukreş, 1960) ve özellikle de Gayle Kligman, *Căluș* (Chicago, 1981) adlı eserlerde yer alan malzemeler sunalım istiyor. Ayrıca krş. R. Vuta, "Onginea jocului de călușari" *Dacoromania*, 1 (Cluj, 1922) s. 215-254, Eliade "Notes" s. 120 vd.

Mănterituna'da öğrenilme hakkında bkz. Eliade *Initiation rites societies secrets (= Naissances mystiques)* s. 185 vd. ve a g y, dipnot 6-11 de kayıtlı kaynakçalar.

§ 306. Avrupa'daki cadılık hakkında mevcut çok geniş kaynakça içinde şu eserleri sayalım. H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York, 1969), *The Crisis of Seventeenth Century Religion: the Reformation and Social Change* 1968'in bölüm I-IV'ü yeniden işlenmiştir. Alan Macfarlane *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (New York, 1970). Jefferey Burton Russel *Witchcraft in the Middle Ages* (Ibaca, N.Y., 1972) zengin bir kaynakça ile birlikte, s. 350-377. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971). Norman Cohn *Europe's Inner Demons* (New York, 1975). Fr. çev. *Demonologie et sorcellerie au Moyen Age* (Paris, 1982). F. E. Lomte ve J. Bernabé *La sorcellerie paysanne* (Brüksel, 1977). Robert Mandrou *Possessor et Sorcellerie au XVIII^e siècle Textes inédits* (Paris, 1979).

Kaynaklardan alıntılar için bkz. F. W. Loomis *Montier European Witchcraft* (New York, 1969). Barbara Rosen, *Witchcraft* (Londra, 1970). Max Marwick (ed.) *Witchcraft and society* (Baltimore, 1970) ve özellikle Alan C. Kors ve Edward Peters, *Witchcraft in Europe - 1500-1700 A Documentary History* (Philadelphia, 1972). Krş. H. C. Erik Midelfort *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684 The Social and Intellectual Foundations* (Stanford, 1972) özellikle s. 30 vd. 193 vd. Bu eserin en önemli yâşlı Katoliklerin ve Protestanların "cadı avı" arasındaki farklılık araştıran tutumları).

Ayrıca bkz. üp tarihi bakış açılarından yazılmış şu eserler Gregory Zilboorg *The Medieval*

Man and the Witch in the Renaissance (Baltimore 1935) Thomas R. Forbes. *The Midwife and the Witch* (New York, 1966)

Krş. E. W. Monter "The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects," *Journal of Interdisciplinary History*, 2, 1972, s. 435-451. M. Eliade "Some Observations on European Witchcraft," *HR*, 14, 1975, s. 149-172 (= *Occultisme: sorcellerie et modes culturels*, çev. Jean Malaquais, Paris 1978, s. 93-124); Richard A. Horsley "Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion," *HR*, 19, 1979, s. 71-95.

Benandanti hakkında en iyi kaynak hâlâ Carlo Ginzburg, *I Benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Torino 1966).

"Kulan" a (yani, doğan bebeğin başı etrafındaki zar) ilişkin inançlar ve müelleler hakkında Thomas R. Forbes, "The Social History of the Caul," *Yale Journal of Biology and Medicine*, 25, 1953, s. 495-508 de zengin bir kaynakça bulunmaktadır.

Wilde Heer hakkında bkz. Victor Waschnitzius Perht, *Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte* (Vienna, 1914) özellikle s. 173 vd., Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, s. 68 vd., aynı yazar, *Verwandlungshulte*, s. 78 vd., Waldeemar Liungmann, *Traditionswanderungen Euphrat Rhein*, Folklore Fellows Communitation 118 (Helsinki, 1937), s. 596 vd. R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (Cambridge, Mass. 1952), s. 79 vd., 132. C. Ginzburg, *I Benandanti*, s. 48 vd.

Zîna (<Diana) ve *zîzatec* (<Lat. *dianaticus*) etimolojisi hakkında bkz. Alejandro Cioranescu, *Dictionario etimologico Rumano* (Universidad de la Laguna, 1961), s. 915 tek. eleştirel kaynakça, A. Rossetti, *Istoria limbii române* (Bukreş, 1968), s. 367-395.

Zîne ve *zele* hakkında bkz. I. Aurel Candrea ve diğ., *Folclorul românesc comparat* (Bukreş, 1944), s. 156 vd. I. Muslea ve O. Birlea, *Tipologia folclorului*, s. 206 vd.

§ 307. Hatırı sayılır miktardaki Martin Luther yaşamoyküsü ve çağı hakkındaki eserler içinden, en yakın tarihli birkaç katkıyı sayalım. R. H. Bamton, *Here I Stand* (New York ve Nashville, 1950); Erik Erikson, *Young Man Luther* 1958 parlak ama tartışmalı bir yorum bkz. Ozment, *The Age of Reform*, s. 223-231'deki eleştiri; E. G. Schweibert, *Luther and His Times, The Reformation from a New Perspective* (Saint Louis, 1950); R. H. Fife, *The Revolt of Martin Luther* (New York, 1957); Richard Stauffer, *La Réforme 1517-1564* (Paris 1970); J. Pelikan, *Luther the Expositor* (Saint Louis, 1959); H. G. Haile, *Luther: An Experiment in Biography* (New York, 1980) özellikle Luther'in son yılları açısından değerli bir eser.

Endüljansın tarihi hakkında bkz. J. E. Campbell, *Indulgences* (Ottawa 1953); F. F. Pamer (ed.), *Sacraments and Forgiveness* (Westminster, 1960).

Ayrıca bkz. Arthur Rüh, *Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luthers* (Oberhessen, 1960); J. Pelikan (ed.), *Interpreters of Luther: Essays in Honor of Wilhelm Pauck* (Philadelphia, 1968); Steven Ozment, *Homo Spirituans: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of Their Theological Thought* (Leyden 1968); F. E. Cranz, *An Essay of the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society* (Cambridge, Mass. 1959). S. Ozment (ed.), *The Reformation in Medieval Perspective*

Chicago, 1971) Ayrıca bkz. § 308 de kayıtlı kaynakça

§ 308 Martin Luther'in eserlerinin en son ve J. Pelikan ile H. T. Lehman yönetiminde yayımlanmış çevirisini kullandık *Works*, 58 c. (Saint-Louis 1955 vd) bkz. özellikle c. 25 (Romalılara Mektup üzerine Dersler), c. 38 (Söz ve Sakrament), c. 42-43 (İbadet Yazıları) Bertram Lee Woolf tarafından çevrilmiş ve yorumlanmış *Reformation Writings*'e de (Londra 1959) başvurduk. Ayrıca bkz. *The Theologia Germanica of Martin Luther*, çeviren ve yorumlayan Bengt Hoffman (New York, 1980)

Martin Luther'in teolojisi hakkında en son çıkmış incelemeler içinden özellikle John Dillenberger, *God Hidden and Revealed: the Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for Religious Thought* (Philadelphia, 1953), R. Prentor, *Spiritus Creator* (Philadelphia 1953) Bengt Hägglund *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occumistischen Tradition* (Lund 1955), B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford, 1962 önemli bir eser), H. A. Oberman (ed.) *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Leyden, 1974)

J. Huizinga'nın kaleme aldığı yaşamöyküsü *Erasmus of Rotterdam* (ing. çev. 1924) hala tazelikliğini korumaktadır. Roland H. Bainton'ın *Erasmus of Christendom* adlı kitabı (New York, 1969) özellikle Erasmus'un daha az bilinen eserlerinden ve mektuplarından parçalar içermesi nedeniyle değerlidir (mükemmel kaynakça, s. 285-299). Ayrıca bkz. John C. Ohn (ed.) *Erasmus: Christian Humanism and the Reformation, Selected Writings* (New York, 1965)

Erasmus'un eserleri ve düşüncesi üzerine bkz. Louis Bouyer *Autour d'Erasme* (Paris, 1955), Peter G. Bietenholz *History and Biography in the Work of Erasmus* (Cenevre, 1966), Ernst Wilhelm Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, I-II (Basel 1966), Jean-Claude Margolin, *Erasme par lui-même* (Paris, 1965) Margaret M. Phillips, *Erasmus and the Northern Renaissance* (Londra 1949) A. Renaudet, *Erasme et l'Italie* (Cenevre 1954) Ayrıca bkz. Rochard L. De Molen (ed.), *Essays on the Works of Erasmus* (New Haven-Londra, 1978) özellikle De Molen'in "Opera Omnia Desiderii Erasmi" (s. 1-50) ve B. A. Gerrish'in "De Libero Arbitrio (1524) Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma" (s. 187-209) makalesi.

De Libero Arbitrio ve *De Servo Arbitrio* nan birçok yayımı ve çevirisi bulunmaktadır. Biz en son çıkan ve en eksiksiz olanı kullandık *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, çeviren ve yorumlayan E. Gordon Rupp ve Philip S. Watson (Philadelphia 1969)

§ 309, Zwingli'nin yaşamı ve düşüncesi üzerine bkz. Fritz Busser *Huldrych Zwingli, Reformation als prophetischen Auftrag* (Zürich, 1973), G. H. Potter *Zwingli* (Cambridge 1976), W. H. Neuser *Die reformatorische Wende bei Zwingli* (Neukirchen-Vluyn, 1976) Zwingli ve Bullinger'in yazılarından mukemmelen bir seçki için bkz. G. W. Bromley *Zwingli and Bullinger: Selected Treatises with Introduction and Notes* (Philadelphia, 1953)

Anabaptistler ve diğer "kötü reform" hareketleri hakkında bkz. özellikle G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962) kıs. a.g.y. s. 118-180 (İsviçre, Güney Almanya ve Avusturya'da ilk Anabaptistlerin tarihi), ayrıca bkz. G. H. Williams ve A. Mergal (ed.), *Spiritual and Anabaptist Writers* (Philadelphia, 1957) G. Hersberger (ed.), *The Recovery*

of the Anabaptist Vision (Scottdale Pa, 1957)

Calvin'in düşüncesine ve eserlerine en iyi girişlerden biri A. M. Schmidt *Jean Calvin et la tradition calvinienne*'dir (Paris, 1956) Çağdaşı Théodore de Beze'in kaleme aldığı ilk yaşamöyküsü, *La vie de Calvin* (İng. çev. Philadelphia 1836) daha sonraki tüm yaşamöykülerinin başlıca kaynağını oluşturmuştur. Bkz. özellikle Alexandre Ganoczi, *Le jeune Calvin. Genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Wiesbaden 1966)

Biz *Institutions de la religion chrestienne*'in ilk Fransızca baskısındaki (1541 metni (yay. haz. A. Lefranc, J. Pannier ve H. Chatelain, Paris, 1911 vd, yeni baskı 1978) ve son Latince baskısının (1559) yorumlu çevirisini (John T. McNeil ve F. L. Battles *Institutes of the Christian Religion*, 2 c. Philadelphia 1960) kullandık, bu eserde *Institutions*un tüm baskıları -Latince ve Fransızca- dikkate alınmıştır

Calvin'in teolojisi hakkında bkz. John T. McNeil, *The History and Character of Calvinism* (New York 1957), Quirinus Breen, *John Calvin. A Study in French Humanism* (2 baskı, Grand Rapids 1968), F. W. Monter, *Calvin's Geneva* (New York, 1967), Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz* c. II (Zürich, 1974), Emile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme* I II (Paris, 1961)

Servetus hakkında bkz. Roland H. Baertson, *Hunted Heretic. The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553* (Boston, 1960)

Anabaptistlerle çatışma üzerine bkz. Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (çev. William J. Heynen, Ferdman Publishing Company, Grand Rapids, 1981)

Katolik Reformu hakkında bkz. Léon Cruxiani, *L'Eglise à l'époque du concile de Trente* (Paris, 1948), Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trent* I-II (Freiburg i.B., 1949-1957, İng. çev. Saint-Louis 1957-1962), Hermann Tüchler, C. A. Boulman ve Jacques Le Brun, *Reforme et Contre-Reforme* (Paris, 1968), Marvin R. O. Connell, *The Counter Reformation 1559-1610* (New York, 1974)

Loyola'nın Ignatius hakkında bkz. Alain Guillemin, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jesus* (Paris, 1960) açık ve canlı bir giriş, mükemmel bir ikonografi (krş. a.g.y., s. 187). Loyola'nın Ignatius'un Fransızcaya çevrilmiş metinlerinin kaynakçası. Ayrıca bkz. Henry Dwight Sedgwick, *Ignatius Loyola. An Attempt of an Impartial Biography* (New York, 1923), uzman olmayan ama bilgili bannın kaleminden çıkmış bir eser. Alexandre Broussy, *Ignatius Methods of Prayer* (Milwaukee, 1947, içindeki çok sayıda alıntılanmış ve yorumlanmış metin nedeniyle yararlıdır. Bu metinler *Alişvarmaları* Hristiyanlığın ünsel tanıtımına yerleştirilmiştir), James Broderick, S. J. *The Origin of the Jesuits* (Londra-New York, 1940), Aziz Ignacio'nun yaşamöyküsü tarikatın tarihiyle iç içe geçirilmiştir.

§ 310. İtalyan nümanistlerin Hristiyanlık anlayışı hakkında bkz. Charles Trinkaus, "In Our Image and Likeness" *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* 2 c. (Chicago 1970, vazgeçilmez bir eser, tıpkıbasım, yapılmış metinler açısından da değerlidir. s. 325-457, 778-885). Ayrıca bkz. Gioacchino Paparelli, *Fernus. Humanitas. Divinitas. Le componenti dell'Umanesimo* (Messina ve Floransa 1960), Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought. The Classic Scholastic*

and Humanistic Strains (New York 1961, Wallace K. Ferguson, ed.) Renaissance Studies (New York 1963) John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought* (Leyden, 1968) Franco Gaeta, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell'umanesimo italiano* (Napoli, 1955)

Din yorumları hakkında bkz. Carlo Angeletti, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia* (Firenze 1952) Ayrıca bkz. Giovanni di Napoli, *Stud. sul Rinascimento* (Napoli, 1973), s. 1-84

Marsilio Ficino hakkında bkz. özellikle P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Firenze, 1953) 1943'te yayımlanmış İngilizce özgün metinden genişletilmiş çeviri Giuseppe Satta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo* (genişletilmiş 3. baskı, Bologna 1954), E. Garin *Umanesimo italiano* (2. baskı Bari 1958), Raymond Marcel *Marsile Ficin* (Paris 1958)

Pico della Mirandola hakkında bkz. Eugenio Garin *Giovanni Pico della Mirandola* (Firenze 1937), Engelbert Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus* (Wiesbaden, 1960) Giovanni di Napoli *C. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo* (Roma 1963)

Rönesans Hermesçiliği hakkında bkz. özellikle Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra-Chicago 1964) *Prisca theologia* hakkında bkz. D. P. Walker, *The Ancient Theology* (Londra 1972) Rönesans çağında büyü hakkında bkz. D. P. Walker, *Spiritual and Demoniac Magic from Ficino to Campanella* (Londra 1958, yeni baskı, Notre Dame ve Londra 1975) Edgar Wind *Pagan Mysteries in the Renaissance* (genişletilmiş baskı, Londra, 1967) özellikle s. 1-16, 218-235. Ioan P. Culiano, *Eros et Magie* (baskıda)

Ezoterizm hakkında bkz. E. Garin "Note sull'ermetismo del Rinascimento" E. Castel (ed.) *Tesi umanistiche dell'Ermetismo* içinde Roma 1955 s. 8-19 E. Castel (ed.) *Umanesimo e esoterismo* (Padova 1964) özellikle Maurice de Gandillac, Cesare Vasei ve François Secret'in incelemeleri) Ayrıca bkz. J. Dagens, "Hermétisme et cabale en France de Lefevre d'Étaples à Bossuet" *Revue de Littérature Comparée* Ocak-Mart 1961 s. 3 vd

Hristiyan Kabalacılar hakkında bkz. F. Secret *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris, 1964) ve *Kabbalistes chrétiens* (Cahiers de l'Hermétisme, V Paris 1979) içinde derlenmiş incelemeler

Makrokozmos-mikrokozmos benzeşirmesi üzerine bkz. Leonard Barkan *Nature's Work of Art. The Human Body as Image of the World* (New Haven, 1971), Alex Wayman "The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe," *HR* 32 1982 s. 172-190, Allen G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge 1978) s. 26 vd

§ 311 Simyanın kısa bir sunumu ve metalurji mitolojisiyle ilişkileri için bkz. M. Eliaze *Demirciler ve Simyacılar*, Kabaacı (İstanbul 2003) Ayrıca bkz. R. P. Mainauef *The Origins of Chemistry* (Londra 1966), Allen G. Debus "The Significance of the History of Early Chemistry" *Cahiers d'histoire mondiale*, IX, no. II 1965 s. 37-58), John Read, *Through Alchemy to Chemistry* (New York, 1956)

Ortaçağ simyası hakkında bkz. *Demirciler ve simyacılar* s. 245'de belirtilmiş edebiyat. Rô

nesans ve Reform çağında simya hakkında bkz. a.g.y. s. 176-177'deki kaynakça. Özelikle bkz. Walter Pagel *Paracelsus: An introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance* (Basel ve New York, 1958; Fr. çev. 1963); Allen G. Debus *The English Paracelsians* (Londra, 1965); aynı yazar "The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmont" *History of Science* II (1974) s. 235-259; aynı yazar *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge, 1978); Peter French *John Dee: the World of an Elizabethan Magus* (Londra, 1972); R. J. W. Evans *Rudolf II and His World* (Oxford, 1973).

Newton çağında simyanın yeniden değer kazanması konusunda bkz. Betty I. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy* (Cambridge, 1975); Frances Yates *The Rosicrucian Enlightenment* (Londra, 1972); Richard S. Westfall "Newton and the Hermetic Tradition" *Science, Medicine and Society in the Renaissance: Essays to honor Walter Pagel* içinde (New York, 1972) c. II s. 183-198; Richard S. Westfall *Force in Newton's Physics* (Londra ve New York, 1971).

J. V. Andreae hakkında bkz. J. W. Montgomery, *Cross and Crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654): Phoenix of the Theologians* I-II (Laney, 1973).

Fama fraternitatis: Frances Yates *The Rosicrucian Enlightenment* s. 238-251'de basılmıştır. Bernard Gorceix *Brief des Rose-Croix*'da (Paris, 1970), *Fama'nın Confessio Fraternitatis* R.C.'nin (1615) ve Christian Rosenkreutz'ün *Noctes Chymiques*'inin Fransızca çevirilerini yayımlamıştır.

Jean Jacques Mathé *Alchimie: Cahiers de l'Hermetisme* içinde (Paris, 1978) s. 191-221'de 1954-1977 arasında yayımlanmış Fransızca eserlerin eleştirel kaynakçasını vermiştir. Aynı topluluğa ilişkin bkz. Antoine Faivre ve Bernard Hussion'un makaleleri.



XXXIX. BÖLÜM

TİBET DİNLERİ



312. “İnsanların Dini” — Hem eski ve ortaçağ Hint, yani Hint-Hinduizm gibi Tibet dini de doruk noktasında uzun bir özümseme ve bağdaştırmacılık sürecinin sonucu olan çarpıcı sentezi temsil eder. Onuz kırık yıl öncesine dek, Tibetli yazarların peşinden giden Bauli bilim adamları, Tibet’in dinsevi tanrılarını yerel din olan Bon ile sonunda Lamaçılık biçiminde zafere kazanan Hint Budizm, arasındaki çatışma olarak yorumluyorlardı. En son araştırmalar özellikle de Tun-huang mağarasında bulunan belgelerin (VIII-X yüzyıllar) çözülmesi daha karmaşık bir durumu ortaya çıkardı. Şimdilerde bir yandan Bon dan ve ilk Budizm yayılmasından daha önceki yerel dinin öneminin ve iç tutarlılığının farkına varılmaktadır, ama gerek Bon yazarları, gerekse Budistler bu gelenekse, dini (“insanların dini” olarak adlandırılıyordu) suskunlukla geçiştirmişlerdir.

Diğer yandan Bon’un egzotik ve bağdaştırmacı niteliği özellikle de kullandığı İbrai ve Hint kaynakları daha iyi bilinmeye başlanmaktadır. Gerçi elimizdeki bazı belgeler geç döneme aittir (Tibet alfabesi VII yüzyılda oluşturulmuştu) ve Budizm ile Bon arasındaki polemiklerin ve karşılıklı yararlanmaların sonuçlarını yansıtmak tadırlar. Bununla birlikte, ister Lamaçılık görüntüsü altında, ister Bon da olsun geleneksel dinin kendine özgü çizgileri fark edilmektedir. Tibetli tanrıhçiler “tanrıların dini”ni (*lha-chos*) “insanların dini”nden (*mi-chos*) ayırır, birincisi kimi zaman Bon u, kimi zaman da Budizmi, ikincisi ise geleneksel dini ifade etmiştir.

“İnsanlar dini”ni *Gcug* (veya *chos*, “âdet”) adı verilir— bilmek için önemli kaynaklardan birini “masallar” yani kozmogonik ve soyagacına ilişkin mitler oluşturur. Bu “masallar” düğünlerde, Yeni Yıl şenliklerinde, yer tanrıları onuruna düzenlenen çeşitli yarışmalarda vb ritüel biçiminde anlatılırdı. Birçok arkaik dinde olduğu gibi, bir toplumun, bir kurumun veya bir rituelin köken mitinin ezbere söylenmesi “başlangıç devri”nin mitsel zamanıyla sürekliliği, yeneden kuruyor ve dolayısıyla genişleten işin başarısını sağlıyordu. Köken mitlerini doğru anlatmak “dünya

Bkz. Eliade, *Aspects du mythe* özellikle s. 33 vd. Ayrıca bkz. G. Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 296 vd.

nın ve toplumun düzeninin sürdürülmesi için gerekli bir dinsel eylem”di.²

Başka her yerde de olduğu gibi, köken mitleri kozmogoninin hatırlatılmasıyla başlar. Dünya, gökyüzünün dağlar gibi hayal edilen göksel tanrılar Pıyva tarafından yaratılmıştır. (Dağların dinsel önemi ve simgeselliği konusuna ileride yeniden döneceğiz.) Bu dağ-tanrılardan bazıları, hayvanları bitkileri ve muhtemelen ilk insanlar da yanlarına alarak yere indi. İnsanların tanrıların yanında yaşadıkları, bu cennet gibi dönem on bin yıl sürdü. Yerin altında dokuzuncu kati hapsedilmiş bir ıfrit kaçmayı başardı ve kötülüğü yeryüzüne saçtı. Tanrılar göğe çekildi ve dünya yüz binlerce yıl boyunca bozulmaya devam etti. Bununla birlikte birkaç insan hala Cug diğinde ibadet etmekte ve ardından yeni bir dünyanın ortaya çıkacağı tanrıların yeryüzüne döneceği ve ölülerin dinleceği “kafirlikler çağı”nı beklemekteydiler.

“Başlangıç çağının mükemmel iği” ardından giderek yayılan evrensel bozulmaya ilişkin iyi, bilinen bir mit söz konusudur gerçi. Ama Hint (kozmetik devreler yüz binlerce yıl sürer) ve İbranek lerinin yaratılış bozulma (frit) varlığı da düşünülebilir.

Dünyanın uç bozula bir yapısı vardır. Pıyva tanrıları vusarıda su ve yeraltı tanrıları (Ku) aşağıda, insanlar ortada oturur. İlk kral gökten inmiş ve bir dağ-tanrıça ile birleşmiş bu tanrıydı. Böylece ardından gelecek yedi mitsel hükümdar çin de bir model oluşturmayaardı. Meskün yerlerin almanın kökeni azerine mitler –kozmojik mitin daha kaçık çaplı değışkeleri– va yenilen bir ibasten veya parçalanmış bir hayvandan ya da bir tanrı dağ kaya veya ağaç) ile bir tanrıça (gel pınar veya nehir) arasındaki kutsal evlilikten söz ederler. Bu tanrısal çift kimi zaman kralı veya kraliçanın doğuştan ebeveynleriyle karşılanır. “Verili bir yerleşim alanında ikamet eden her topluluk kendini boy elikle atası ve kutsal yer yle tanımlar.”³

Ceaneysel dinde kral, temel bir to c sahip” Hükümdarın tanrısal yaradılışı kendini “pınarlı ve buvultu güçleriyle göster yordu. İlk krallar yalnızca gündüzle-

R. A. Stein, *Archaeology of the Near East*, 163-165. Topladığı tanrılar ve ataları da bağlar na geçtik ki lazımdır. Bu mitin anlamı da bu kurumun kökenine de uzanmak temelde öneme sahiptir. Bu mitin hem aslında hem de geçte uygun olmasıdır. Sadece olarak köken yapıları mitin haklı zeminde oluşturmalarıdır. Ancak, haatları Lomar mitellerinde de aynı şekilde geçerlidir” (s. 165).

R. Stein, *Archaeology*, s. 176.

³ Örneğin bk. A. Mardoniad, *Une lecture des Pellouche*, s. 330 vd. Kış Erik Haarth, *The Yan Lun Dynasty*, s. 126 vd.

rı yerde kalıyor, geceleri gökyüzüne geri dönüyorlardı. Sozcüğün gerçek anlamında olunu bilmiyorlar, ama belli bir anda sınırlı ipleri *ma* ya veya *da* u) bınıp geri dönmek üzere Göğe çıkıyorlardı. Bu *bonpx* kırmığının belirttiğine göre, bu ilk kralların "hepsinin tepesinde ışıktan bir *ma* ipi, sarı (veya kahverengi) renkli gergin bir *ıp* vardı. Olurken ayaklarından başlayarak (gökkuşağı gibi) eniyor ve tepelerindeki *ma* *ıp*nın içine karışıyorlardı. Işıktan yapılmış *ma* ipi de eriyip göğe karışıyor." ⁵ Bu nedenle tanrısal kökenli son hükümdar Digungdan öncesine altı kral nezarları yolda, kış ılı ve ofke.1 Digung bir düello sırasında dikkatsizlik sonucunda kendi *ma* *ıp*nı kesmiş o günden sonra kraların cesetleri gömülür o muştı. Kral mezarları bu u.amaştır ve cenazelerinde yapılan bazı törenler bilinmektedir. ⁶ Bununla birlikte bazı ayrıcalıklı kişiler - öncelikle de azınlık ve büyücüler- *ma* ipleri sayesinde göğe tırmanmayı hâlâ başarmaktadır.

313 Geleneksel Anlayışlar: Kozmos, İnsanlar, Tanrılar— Digung'un kesdiği *ma* ipi miti, dünyada kötü.üğün ortaya çıkmasından sonra Phyva tanrılarıyla insanların ayrılması oyküsünü başka bir bağlamda y.inelemektedir. Ama Tibet dinsel düşünce tarihi açısından önemi çok daha büyüktür. Çünkü bir yandan *ma* *ıp* kozmolojik bir işlevi yerine getirmektedir. Yeryüzünü bir *axis mundi* gibi gökyüzüne bağlamaktadır. Diğer yandan Kozmos-ev-insan bedeni benzeştirilmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Son olarak da tam saptanması güç bir andan itibaren g.çli fizyolojisinde ve olunun ruhunun kurtulup göğe yükselmesini sağlayan ritüellerde yine *ma* ipi karşımıza çıkar.

H.ını ve Bon etkileri gerçı çok açıktır. Ama bu mitsel-ritüel yapının ö.ğün ritüeliğinden ve simgeseliğinden kaçku duyulamaz. Kozmos-ev-insan bedeni benzeştirilmesi Asya'da çok yaygın arkaik tır anlayıştır. Budizmi, bu benzeştirmeyi tanımasına karşın ona kurtarıcı bir değer atfetmiyordu. (Kış § 160)

Dağlar yeryüzüne inmiş ilk atanın merdiveni veya *ma* ipiyle özdeşleştirilmektedir. Kral mezarlarına "dağ" adı verilir. Diğer yandan kutsal dağlar gerçek anlam-

⁵ Çev. R. Stein *ag.y.* s. 189-190. Kış G. Tucci *Les régions du Tibet*, s. 286 vd. Bu mitsel motifin karşılaştırmalı çözümlemesi için bkz. Elade "Cordes et marionnettes" *Mémoires de l'Académie des sciences et belles-lettres de l'Institut de France*, s. 200-237, özellikle s. 205 vd.

⁶ Bkz. G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Kış Stein *ag.y.* s. 168 vd.

Eski kralların mezarları ve sarayları, *ıp* Digung tarafından kesildikten sonra bir "nu tarzında" inşa edilmiştir. Stein *ag.y.* s. 169.

da “ülke tanrılan” veya “yerin efendileri”- Gogun Direkleri.” veya “Yerin Çıvıları” olarak kabul edilir ve “mezarların ya da tapınakların yanına dikilen direkler de aynı işlevi üstlenebilir.”⁸ Fvin zemininin tanrısı da “Gök Direği” veya “Yeri Sabitleme Çıvısı” diye ifade edilir. Gökyüzü ve yeraltı dünyası bir Gök Kapısı ve bir Yer Kapısı ile ulaşılabilen katlar içerir. Fvin içinde de katlar arasındaki iletişim ağaç gövdesinden yapılmış bir merdivenle sağlanır. Işığın içeri girip dumanın dışarı çıktığı damdaki delik “Gök Kapısı”nın, ocak ise “Yer Kapısı”nın karşılığıdır.⁹

Nası. kı kutsal dağ –“ülke tanrısı”- Göğu Yere bağlayan *mu* merd veniyle özdeşleştirilirse, insan bedeninde de koruyucu tanrılardan biri ve özellikle de ‘ülke tanrısı’ adı verilen, *mu* ipinin hareket noktası olan başın tepesinde bulunur (“savaşçı tanrı” ve “insan tanrısı” omuzlardadır.) *Mu* merdivenine “rüzgâr merdiveni” de denir. “Ruzgârın atı” ise bir insanın yaşam gücünü temsil eder. “Ruzgâr” Hintlilerin *prana*’sına benzeyen, temel yaşam ögesidir. “Soluk alırken havayla birlikte çok akışkan bir sıvı da bedene çekilir.”¹⁰ “Yukanya doğru buyumne” *mu* ipiyle gerçek eşitirilir. Bu anlayış,ar büyük olasılıkla Lamac. bağdaştırmacılık tarafından geliştirilmiştir. Her ne olursa olsun, Lamaların ruhun nihai kurtuluşu için kullandıkları yöntem mitsel kralları eriyip *mu* ipine karşına biçimini hatırlatır.¹ Başka bir ifadeyle kutlu kişi ölürken, Digun’un başına gelen tatsız olaydan önce mitsel kralları somut olarak gerçekleştirdiklerini, *rukunda* yineleyebilir (bu anlayış, guncel şamanızımın “bozulması” hakkındaki Kuzey Asya mitlerini hatırlatmaktadır. İlk şamanlar kendi kanlı canlı bedenleriyle göğe çıkıyordu, krş. § 246)

Tibet dinsel geleneklerinde şığın rolüne ileride döneceğiz. Şimdilik yukarıda söz ettiğimiz Kozmos-ev-insan bedeni benzeştirmesinin yanı sıra, geleneksel dinin insanlarla tanrılar arasında belli bir simetriyi de beraberinde getirdiğini ekleyelim. Kimi zaman “ruhlar” (*bla*) “tanrılar”dan (*lha*) ayrıt edilmez, Tibetli er aynı biçimde telaffuz edilen bu iki terimi sık sık birbirinin yerine kullanır. Ağaçlarda, kayalarda veya tanrıların yaşadığı nesnelerde ikamet eden birçok dış “ruh” veya “can” b li-

⁸ Stein, s. 170. Kutsal dağlar aynı zamanda savaşçı tanrılardır. Onlara “şefler” veya “kra” denir ve kablenin soyunun kökeniyle dinlendirilirler. *dig y*, s. 174.

⁹ “Tepe tanrılan” (kı taş sunak ve bir bayrakla temsil edilirler) evin damında bulunur. Onların tapımı, de dağlarda yapıları benzer, krş. Stein, s. 188.

¹⁰ Stein, s. 189.

¹ Bağdaştırmacılık daha XI. yüzyılda bulguları ıktadır. A. Karepa, kurtuluşun rınanma ipinin kesilmesi’nden söz eder. Stein, s. 189.

nır.¹² Diğer yandan, gördüğümüz üzere, "ülke tanrıları," ve savaşçı tanrılar da hem doğal yerleşim alanlarında hem de insan bedeninde barınırlar.

Başka bir ifadeyle, *ruhsal bir varlık olarak insan* tanrısal bir varoluş halini ve özellikle de kozmik yapıdaki tanrıların işlevi ile yazgısını paylaşır. Bu da at yarışlarından atletizm oyunlarından ve çeşitli güreşlerden güzellik ok atma, süt sağma ve hitabet yarışmalarına kadar sayısız ritüel yarışın önemini açıklar. Yarışlar özellikle Yeni Yıl münasebetiyle yoğunlaşır. Yeni Yıl senaryosunun ana izleği, gök tanrıları ile iki dağ tarafından simgelenen iblisler arasındaki mücadeledir. Başka benzer senaryolarda da olduğu gibi, tanrıların zaferi başlayan yeni yılın da zaferini sağlıyordu. "Tanrılar gösteriye katılır ve insanlarla birlikte gülerler. Bilmece yarışmasının ve masallar ya da destanlar anlatılmasının mahsul ve sürüler üzerinde etkisi vardır. Büyük şenlikler münasebetiyle tanrılar ve insanlar bir araya toplanınca, toplumsal zıtlıklar da ifade edilir, ama aynı zamanda yatıştırılır da. Ayrıca hem geçmişine (dünyanın kökeni, ataları hem de yerleşim alanına, atalar-kutsal dağlar) bağlanan topluluk yeni bir ruh ve güç kazandığını hisseder."¹³

Tibet Yeni Yıl şenliğindeki İran etkileri çok açıktır ama mitsel-ritüel senaryo arkaıktır. Aynı senaryoya birçok geleneksel dinde rastlanmaktadır. Kısacası dünyanın her yerinde bulgularanan bir anlayış söz konusudur¹⁴ ve buna göre, hem kozmos ile yaşam nem de tanrıların işlevi ve insanların durumu, aynı donguş ritimle yönetilmektedir. Bu ritim, birbirinin yerini alan ve birbirini tamamlayan, karşılıklı olarak birbirini gerektiren ama düzenli aralıklarla *zıtların birliği* türünde bir birlik-butünlük içinde eriyip iç içe geçen kutuplaşmalardan oluşmuştur. Tibet anlayışı, yang ile yin zıtlığına ve onların tao içindeki ritmik bütünleşmesine benzetilebilir (krş. § 132). Her ne olursa olsun, ilk Budistlerin Tibet'te karşılaştıkları geleneksel din "kargaşa içinde ve dağınık büyüsel dinsel kavramların garip bir alaşımı değil

ibadetlerinin ve rituellerinin kökleri, Budizmin payandası olan anlayışlara taban tabana zıt temel anlayışlar üzerine kurulu yapılandırılmış bir sisteme uzanan bir dindi."¹⁵

¹² Ag. s. 193

¹³ R. A. Stein *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, s. 440-441

¹⁴ Krş. Eliade "Remarques sur le dualisme religieux cyanoes et polaires" (*La nostalgie des origines*, s. 231-311'de yeniden basılmıştır

¹⁵ Krş. A. Macdonald, s. 367

314 Bon: Karşılaşmalar ve Bağdaştırmacılık— “Geç dönem (Tibet) tarihçilerini adı bile (Gcug) silinen kadın dinin üstünü çizmeye ve onun yerine oluşumu tamamlanmış bir din olarak ortaya çıkış muhtemelen XI yüzyıla uzanan bir din Bon’u geçirmeye .ten nedenler üzerinde’ nakli olarak durmuştur, “bon-po’lar açısından bu anlaşılır bir şeydir. Onlar, en kadim din unvanını kendilerine sağlayarak itibarlarını yükseltecek bir versiyonu sunmaya hiç kuşkusuz dünden hazırdı”⁶ Budist tarihçilere gelince, onlar yerel dinin kanlı kurbanlarından ve eskatolojik anlayışlarından tiksiniyordu, do ayısıya bunları Bon’un “buyuse,” uygulamaları ve ritüelleriyle özdeşleştirdiler

Budizmin Tibet’te yayılmasını anlatmadan Bon’u betimlemek pek kolay değildir. Bu iki din en başından itibaren, karşılıklı etkileşerek karşı karşıya gelmişlerdir. Her biri sırayla hükümdarlar tarafından korunmuş veya baskıya uğramıştır, sonunda XI yüzyıldan itibaren değiştirilmiş Bon” (agyur Bon), Lamacılığın öğretisini söz dağarını ve kurumlarını alıp kullanmaya başlamıştır. Bununla birlikte Budist misyonerler Tibet’e girmeden önce bon-po ritüellerinin kâhinlerin ve “cadılar”ın işbaşında olduğu kesindir. Diğer yandan incelememizin bu noktasında Bon’u anlatmak Tibet dinsel bağdaştırmacılığına katkıda bulunmuş yabancı unsurların çokluğunu ve önemini değerlendirme olanağı verecektir. Nitekim en azından bazı bon-po kategorileri egzotik bir kökenin varlığını ortaya koymaktadır. Rivayete göre, “yabancı Bon,” Zhang-sung’dan (Tibet’in güneybatısı) veya Tazig’dan (İran) getirilip ülkeye sokulmuştu. Bu bir yandan bazı Bon anlayışlarında fark edilen İran kökenli unsurların varlığını açıklamakta, diğer yandan da Budizmin girişinden önce belli Hint etkilerinin (özellikle Ş vacı) bulunduğu varsayımına mandıncılık kazandırmaktadır.

En eski belgeler farklı bon-po sınıfları olduğunu ortaya koymaktadır. ritüeller, kurban rahipleri, kâh nler, cin kovucular, buyucular vb. XI. yüzyıldan önce tüm bu “kutsal uzmanları”nı birbirine eklemlenen, birleşik bir örgütlenme söz konusu değildir. Ritüel araçları içinde, cinleri yakalamaya yönelik skelelere ve özellikle de

⁶ A. M. Blondeau “Les religions du Tibet,” s. 245. Nitekim Budizm “hayvan, hele hele insan kurbanlarını kabul edemezdi. Ama evren de dahil olmak üzere her türlü varoluşun geçiciliği, varoluştan kaynaklanan acı, ruh göçü (samsāra) davranışların bu yaşamda veya başka bir yaşamda kaçınılmaz bir biçimde karşılığını alması (karma) gibi Budizmin temel ilkeleriyle asla bağdaşamayacak asıl özellikler evrenin düzenini sürdüren bir tanrı kral anlayışı, ölümsüzlük, irani yeryüzü yaşamı gibi tasarılanan do ayısıya yeryüzü yaşamına da değer kazandıran ölüm sonrası m.a.lu bir yaşam maniydi. Diğer yandan Gcug, bir ahlaki mukemmel eşme ideali, değil sosyal adalet, insan mutluluğu ideali temsil ediyordu” (a.g.y.).

buyucuların göğe çıkmasını sağladığı için şaman tutu diye nitelendirilebilecek davula işaret ederim. *Bon-po* ların özgül işareti olan yün sarık, geleneğe göre *Bon*'un efsanevi kurucusu Şenrab'ın bonun eşek kulaklarını gülemeye yarıyordu. (bu önemli bir ayrıntıdır, çünkü batılı bir kokem ele vermektedir. gerçekten de burada Midas'la ilgili söz konusudur).¹⁷ Diğer kutsal uzmanlarının yanı sıra, *bon-po*'lar da hükumdarları ve kabile şeflerini koruyorlardı. Cenaze törenlerinde önemli bir rol oynuyor (öncelikle de kral cenazelerinde), ölmüşlerin ruhlarına öte dünyada rehberlik ediyorlardı. Ölülerini çağırma ve onları kovma yetenekleriyle meşhurdular.

Daha geç döneme ait başka beşgelerde farkı kozmogonilere ve teolojilere, hatta az çok sistemleştirilmiş metafizik spekülasyonlara rastlanmaktadır. Hint etkileri özellikle de Budist etkiler belirgindir. Bu, daha önce hiçbir "kuram"ın var olmadığı anlamına gelmez. büyük olasılıkla "speklatif" *bon-po*'lar (soyagacı uzmanları, mit yazıcıları, teologlar) uzun süredir ritüelciler ve "buyucularla" yan yana mevcuttu.

Geç dönem *bon-po* yazarları "kutsal tarih"lerini şöyle anlatır. *Bon*'un kurucusu Şenrab'ın boydu (mukemmel rahip-insan). Onun doğumu ve yaşamöyküsü Sakya-muni ve Padmasambhava'nınkileri model alır (bu sonuncuya ileride döneceğiz). Şenrab bir batı ülkesinde (Zhang-sung veya İran) doğmaya karar verdi. Beyaz bir ışık huzmesi ok biçiminde (semen virie imgesi) babasının kalatasına girerken kızıl bir şık huzmesi de (dış unsuru kani temsili ediyor) annesinin başına girdi. Daha eski bir başka versiyonda bizzat Şenrab gökssel saraydan beş renk biçiminde (yanı sıra gökkuşağı, gib.) aşağı indi. Kışa dönüşüp gelecekteki annesinin başına kondu ve ureme organlarından çıkan bini ak, dıgırı kıızı, iki ışın kadının kafatasından bedenine girdi.¹⁸ Şenrab yeryüzüne ayak basıktan sonra cinlerin prensiyle karşılaşır, onu kovalar ve rastladığı cinleri buyulu güçleriyle egemenliği altına alır. Bunlar uatelerinin teminatı olarak ona güçlerinin özünü içeren nesneler ve formüller armağan ederler, böylece cinler *Bon* öğretisinin ve tekniklerinin bekçileri olar.¹⁹ Bu, Şenrab'ın tanrılara seslenirken edilecek duaların ve cinleri kovmak için kullanılacak bu-

Kris K. Stein, *Recherches sur l'épopée et le monde au Tibet*, s. 381 vd.

¹⁷ Stein, *Ch...* s. 205-206. Tövbeleri göre doğum anında çocuğu rana *satura frontalis* den ananın kafasına girer ve ölüm anında da ruh aynı delikten geçip beden terk eder, Kris. Etude "Esprit, l'âme et semence" (*Oculisme, sorcellerie et modes culturels*) içinde s. 125-166 s. 137.

¹⁸ Bkz. Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 304'te özetlenmiş metinler. Padmasambhava'nın efsanevi yaşamöyküsünde de aynı motif rastlanır: bu kez Budist ustaz Bon tanrılarına bo-vun eğdirir.

ya araçlarının sırlarını *bon-po*lara verdiği anlamına gelir. Şenrab Tibet ve Çinde Bon'u kurduktan sonra dünyadan elini eteğini çeker, kendini zuhde verir ve Budha gibi Nirvana'ya erişir. Ama arkasında uç yıl boyunca öğretiyi yayan bir oğul bırakır.

Şenrab adı altında gizlenen efsanevi kişinin *Bon'un* öğreti sisteminin yaratıcısı olduğu kabul edilir. O oldukça geniş ve çeşitli, bir adetler, ritüeller, mitolojik gelenekler, ilahiler ve sıhhi formüller kutlesini toparlamış ve düzenlemiştir. "fazla edebi metin yoktu, çünkü bunlar onun zamanından önce çok az sayıdaydı."²⁰ *Bon'un* kurallar kitabı XI yüzyıldan itibaren Budist kraların baskı dönemlerinde günden-güne büyüyen ve daha sonra "yeniden bulundukları" varsayılan metinlerin toparlanmasıyla oluşturulur.²¹ N.ha. biçimi XV yüzyıla atılır, bu dönemde, Şenraba atfedilen metinler (Zhang-shung d.linden çevrilmiş diye bilinirler) Kanjur'un 75 cildinde ve yorumları da Tanjur'un 131 cildinde derlenmiştir. Bu eserlerin tasnifi ve isimler dogmatik olarak Lamacı kurallardan alınmıştır. Öğreti de Budizme çok uygundur: "geçicilik, *samsara* döngüsünü üreten davranışların zincirlenmesi yasası. *Bon* açısından da erişilmesi gereken amaç Uyanış. Budha hani veya daha çok onun Mahayanacı biçimi, Boşluk tur."²²

"Eski" Budist keşişlerde, yani Padmasambhava'nın müritlerinde olduğu gibi (bkz. daha ilerde § 315) *Bon* öğretisi, de dokuz "araç" (veya "yol") halinde eklenmiştir. Her iki dinde de son uç araç aynıdır: ilk altısı, ise birçok ortak unsur içermekle birlikte, *bon-po*larda kendi erine özgü birçok buyusel inanç ve uygulamayı da kapsarlar.²³

Bon yazılarında birçok kozmogonik bulgulanmıştır. Bunların en önemlileri arasında, ilk yumurtadan veya insan biçimli Puruṣa taru bir Dev'in azıvlarından hareketle yaratılış, (bu izlek, Gesar Destanında korunmuştur) veya birbirine kökten karşıt iki temel ilkenin içinden çıktığı bir *deus otosus* un dolaylı eseri olarak yaratılış.

²⁰ Tucci, a.g.y., s. 305.

²¹ He enistuk çağda Yakındoğu ve Çin'in Roma dünyasında Hindistan'da ve Çin'de çok sık toplanan münaseleler Tabiriyle belli sayıda metin gerçekten günden-güne büyüyen ve basıncı altına girenlerden sonra toplanmış ve düzenlenmiş olmalıdır.

²² A. v. Blondeau, a.g.y., s. 310. Ayrıca *Bon* Budhisatvaların karamın ve Budhanın üç bedeni kuramını da takip eder. Blondeau isimlerin farklılığına karşın "her iki dinde de birçok ortak ve kesin sınıflı ortaklık" görür.

²³ Bu konudaki en eksiksiz çalışmada D. L. Snegrove, *The nine Ways of Bon* vardır. Ayrıca bkz. Tucci, s. 291 vd. Blondeau, s. 310 vd.

lışı sayalım. İlk İki kozmogonide Hint etkisi, açıktır. Üçüncüsüne göre başlangıçta Olmak ile Olmamak arasında katıksız bir potansiyellikten başka hiçbir şey yoktu, yine de o kendine "Yaratılmış Varlığın Efendisi" adını verdi. Bu Efendi'den ak ve kara iki renk sudür etti, bunlar da biri siyah diğeri beyaz iki "insanı" tarettiler. Bir nazrağa benzeyen siyah insan, "Kara Cenennem" o.umsuzlama ilkesi olan, tüm hastalıkların ve felaketlerin mimarı Olmama halının bedenlenişidir. Kendini "Varoluşu Seven Efendi" olarak ilan eden beyaz insan ise Olma halının bedenleniş ve ıyı her şeyin temel ilkesi, dünyadaki yaratıcıdır. İnsanlar onun sayesinde tanrılara tapmış ve buhislerle kötülüğün temsilcileriyle savaşmışlardır.²⁴ Bu anlayış muhtemelen Orta Asyalı Manheistler tarafından aktarılmış Zurvanî teolojisinin haırlatmaktadır. (krş. § 213)

Gerek geleneksel gerekse "değiştirilmiş" Bon'un bağdaştırmacı niteliğini bir kez daha vurgulayalım. Aşağıda göreceğimiz gibi, Lamacılık da aynı süreci ele alıp geliştirir. Tarihsel çağda bağdaştırmacılık, Tibet'in dinsel yaratıcılığının ayırt edici niteliği gibi görülmektedir.

315. Lamacılığın Oluşumu ve Gelişimi—Rivayete göre Tibet'te Budizm, daha sonradan Budha Avalokiteşvara'nın bir sudürü olarak kabul edilen, Kral Srong bstan sgam-po (629-641) tarafından kurulmuştur. Ama bu hükümdarın Budha Yasası'nın yayılmasına olası katkısını saptamak güçtür. Eski dinsel ibadetlere en azından kısmen uyduğu bilinmektedir. Diğer yandan Budist mesajın Tibet'in bazı bölgelerinde VII. yüzyıldan önce bilindiği güvenilir bir bilgi olarak gözükmektedir.

Budizm, devlet dini olarak resmi belgelerde ilk kez Kral Khrî-ston lde-bcan devrinde (755-797?) bulgulanır. Mancusu'nun sudürü olarak ilan edilen bu hükümdar büyük Hint ustaları Śāntara-kṣita, Kamalaşila ve Padmasambhava'yı Tibet'e davet etti.²⁵ Kralın korunması konusunda iki eğilim çekişiyordu. Aşamalı bir kurtuluş yolu vaaz eden "Hint ekolu" ve anında aydınlanmayı amaçlayan teknikler öneren "Çin ekolu" (ch'an, Japonca da zen). Onların yöntemlerini sırayla anlatmasını ve savunmasını izledikten sonra (792-794), kral Hint tezini seçti. Bu meşhur tartışma Khrî-ston tarafından saltanatının başlarında kurulan Bsam-yas manastırında yapıldı,

²⁴ Bkz. Stein, *Civ. tib.* s. 209, Tucci, s. 273'te özetlenen kaynaklar, ayrıca krş. s. 280-288.

²⁵ Bu sonuncu isim çevresinde tam bir mitoloj. geınırıldı. ve Tibet'in Budizmi kabulü ona mal edildi, bazıları onu ikinci Budha olarak kabul ediyordu. (krş. C. C. Toussaint'ın çevirdiği masası yaşamöyküsü *Le dict de Padma*).

yüzyıllar boyunca inşa edilecek uzun bir manastır kuruluşları dizisinin ilk örneğiyd. bu Manastırlara ilk toprakları bağışlayan da yine Klmı ston oldu. böylelikle sonunda Lamacı din devletine varacak süreci başlatt

Onun ardılları da Budizmi resmî din olarak güçlendirdi. IX. yüzyılda keşişler siyasal hiyerarş. içinde ayrıcalıklı bir konuma sahipti ve onlara bağışlanan topraklar giderek genişliyordu. Kral Ral-pa-canın (815-838) keşişler lehine aşırı gayret-keşığı soyluların muhalefetine yol açtı. Kral öldürüldü ve onun yerine başa geçen kardeşi (838-842) Budistlere karşı şiddetli bir baskı uygulamaya başladı. Daha geç doneme ait vakayınamelere göre bu kral çok kararlı bir biçimde Bon'u destekliyordu. Ama o da öldürüldü ve onun ölümünden sonra sürekli birbirleriyle çarışan prensliklere bölünen ülke anarş.ye gömüldü. Budizm yuz yılı aşkın bir süre yasaklandı. Tapınakların kutsallığına tecavüz edildi, ölümle tehdit edilen keşişler evlenmeye veya Bon'u benimsemeye zorlandı. Budizmin cemaat kurumları çöktü. kitaplıklar yok edildi. Bununla birlikte belli sayıda münzevi keşiş öze like de sınırlı bölgelerinde hayatta kaldı. Bu baskı ve anarşi dönemi buyunun ve orj.ye benzer Tantracı uygulamaların yaygınlaşmasının önünü açtı.

970'e doğru Batı Tibet'ın Budist krallarından Ye-çes-od Rm cen bzanı poyu (958-1055) Kaşmir'e Hint ustaları aramaya gönderdi. Budizmin İkinci yayılışı onunla başladı. Rm c'en bir okul örgütledi ve yasa metinlerini çevirmeye, eski çevirileri de gözden geçirmeye girişti.²⁶ 1042'de büyük bir Tantracı üstat, Atısa Batı Tibet'e geldi. O zaman artık yaşı ilerlemiş olan Rm c'enı ve öğrencilerini eğitti. bu öğrenciler içinde Atısa'nın öğrettiği geleneğin en otoriter temsilcisi olan Bromston da vardı. Budizmin başlangıçtaki yapılarının restorasyonuna hedefleyen gerçek bir reform söz konusuydu. Keşişlerin katı bir ah.aka tavra uyması, bekârlık ç.le, geleneksel meditasyon yöntemleri vb. Garu'nun, Tibet dilinde Lama'nın (*bla-ma*) rolü. hatırı sayılır bir önem kazandı. Atısa'nın ve ardıllarının gerçekleştirdiği bu reform, daha iler.de "Erdemliyet," Gelugpa (*Dge-lugs-pa*) ekolü haline gelecek olgunun temellerini attı. Ama Padmasambhava'yı sanıplenen belli sayıda din adamı bu reformu kabul etmedi. Zaman içinde onlar da kendilerini "Eskiler," Nyangmapa (*Rn-ma-pa*) diye tanımlayacaklardı.

XI ve XIV yüzyıllar arasında yeni "ekol"ler yaratan ve manastırları kuran bir

²⁶ Böylelikle büyük kütüphanin temellerini attı. 100 ciltlik *Kanjur* (Budha'nın söylevlerini içeni) ve 225 ciltlik *Tanjur* (Hint yazarların kaleme aldığı sistemli incelemelerin ve yorumların çevirileri)

dızı meşhur büyük manevî ustâ devreye girdi. Tıbetli keşîşler unlu guru"nın peşinde kurtuluş gizemlerinin (özellikle de Tantrac gizemlerinin) sırrına erme umu-duyla Hindistan'a, Kaşmir'e, Nepal'e yolculuk ettiler. Bu meşhur yogî mistik ve büyücülerin, Naropa, Marpa, Milarepa'nın çağıydı. Onlar bazılan zaman içinde birçok dala ayrılacak farklı "ekol"ler örgütledi veya bunların esin kaynağı oldular. Bunları tek tek saymaya gerek yok. Ansanın çizgisinde güçlü bir reformcu ve istik-bah parlat ekolün kurucusu olan Tsong-kha-pa'nın (1359-1419) adını anmak yeterli olacaktır. Bu ekolün müritleri "Yeniler" veya "Erdemliler" (Gelugpa) adını aldı. Tsong-kha-pa'nın üçüncü ardılı Dalay Lama unvanını aldı (1578). Beşinci Dalay La-ma döneminde (1617-1682) Gelugpa'lar nihai zaferi kazanmayı başardı. O zaman-dan beri (ve günümüze dek) Daay Lama ülkenin tek dinsel ve siyasal oneri olarak kabul edilmektedir. Manastırların maddi kaynakları ve hem eğitilmiş kişiler olan hem de ruhanî rehber konumundaki keşîşlerin büyük sayısı Lamacı teokrasmin gü-cünü ve istikrarını sağladı.

"Eskiler"e, Nyingmapa'ya gelince, onlar öğretimin kesintiye uğramamış sözlü nakli dışında tanınmış bir din adamının verdiği esrik esinle elde edilen veya başka dönemlerinde "gelenmiş" ve sonradan "keşfedilmiş" olarak isim yapmış kitaplarda saklanan vahiyleri kabul ederler. Bonpo'larda olduğu gibi "Eskiler"de de büyük metin "keşifleri" çağı XI yüzyıldan XIV yüzyıla dek uzanır. Çok yetenekli ve girişimci bir keşîş olan Kon chen, XIV. yüzyıl, Nyingmapa gelenek ve anlatılarının bu-tununu ıyı eklemlenmiş kuramsal bir sistem halinde düzenlemiştir. Paradoksal bir durum olarak "Eskilerin rönesansı XVII yüzyıldan itibaren başladı. Ne ki, birlikte felsefi türde farklılıklara ve özellikle ritüellerin değişikliğine karşın "Eskiler" ile "Yeniler" arasında gerçek bir kopma yaşanmamıştır. XIX yüzyılda tüm geleneksel Budist "ekol"lerin bütünleştirilmesini amaçlayan eklektik türde bir hareket başladı.

316. Lamacı Öğretüler ve İbadetler— Tıbetliler öğreti konusunda kendilerini yeni bir başarı yapmış olarak kabul etmezler. Ama XIII yüzyıl başında Hindistan'da arkasında metinlerden başka bir şey bırakmadan yok olan Budizmin Tıbet'te yaşa-yan bir gelenek halinde serpişip gelişmeye devam ettiği algısını dikkate almak gerekir*. İlk Budist masoniler, Büyük Araçın Mahayana Hindistan'da kazandığı zaferden sonra gelişti. Krş. § 187 vd. O sırada egemen olan ekoller: Nāgārjuna a-

* A. M. Blundell a.g.v., s. 271.

nın (III yüzyıl) kurduğu Mazyamika, "Orta Yol," Asanga'nın (IV-V yüzyıl) kurduğu Yogācāra veya Vijnānavāda ve son olarak da Tantra veya Vajrayāna'ydı ("Elmas Aracı") Sonraki beş yüzyıl boyunca tüm bu ekoller temsilcilerini Tibet'e gönderdi ve Lamacılığın oluşumuna katkıda bulundular

Basitleştirilerek, "reform geçiren" Gelugpa'nın Nāgārjuna öğretisini izledikleri, mantık ve diyalogu Boşluk halini gerçekleştirme ve buradan hareketle selamete erişme yolu olarak kullandıkları söylenebilir.²⁸ "Eskiler" ise öncelikle Yoga'da meditasyon tekniklerine belirleyici önem veren Asanga'nın kurduğu geleneği takip eder. Bununla birlikte bu ayrımın "Eskiler'de diyalogun kaçınılmazlığına veya "Reform geçirmişlerin öğretisinde Yoga'nın bulunmamasına yol açmadığını da belirtelim. Tantracı ritüellere gelince esas olarak Nyingmapa'lar tarafından uygulanmalarına karşın, Gelugpa'lar da onlardan habersiz değildi.

Özetle din adamlarının hemen grı en bir yol ile aşamalı ilerleyen bir yol arasında tercih yapma olanakları vardı. Ama her iki yol da ancak "ikilikler" yok edilerek Mutlak (= Boşluk) yakalanabilir. Önkabulünden hareket etmektedir. Sözü edilen ikilikler şunlardır: özne (düşünen)-nesne (düşünce), görüngüsel dünya-niha, gerçeklik, *samsara-nirvana*. Nāgārjunaya göre iki tür hakikat vardır: göreceli, uzlaşımsal hakikat *saṃvṛti* ve mutlak hakikat (*paramārtha*). İlk perspektifte görüngüsel dünya ontolojik açıdan gerçektir. Olmasına karşın sıradan insanın deneyiminde tamamen ikna edici bir biçimde vardır. Mutlak hakikat perspektifinde ise, akıl varmış gibiyse gözüken her şeyin gerçekliğini keşfeder. ama bu sırrın açığa çıkarılması, sözlerle ifade edilemez. İki hakikat -uzlaşımsal ve mutlak- arasında böyle bir ayrım laik müminlerin ahlaki tavrının ve dinsel etkinliğinin değerini korumayı sağlar.

İki hakikat türü farklı insan kategorileriyle ilişki içindedir. Gerçek her birey potansiyel halde *buddha* doğasına sahiptir, ama *buddhalığın* hayata geçirilmesi her bireyin daha önceki sayısız hayatının sonucu olan *karman* denklemlerine bağlıdır. Uzlaşımsal hakikate mankûm olan laik müminler keşiflere ve yoksullara yapılan bağışlarla, çok sayıda ritüel ve hacla, *om mani padme hum* sözünü yineleyerek sevap biriktirmeye gayret eder. Onlar için, "bu dua yinelenmesinde asıl önemli olan manıktır. bu manı bir tür yoğunlaşmayı ve Ben'in silinmesini sağlar."²⁹ Din adamlarına gelince onların durumu manevi kemâlat mertebelerine göre farklılaşır. Belli

²⁸ Kış. *Dinsel Hıncılar ve Düşünceleri Tanım*, c. I, s. 260 vd.

²⁹ Stein *Cv tib* s. 143. Laikler, bu yaşam sırasında biriktirdikleri sevaplar sayesinde, yeniden bedenlenmeyi daha üstün bir halde gerçekleştirebilmeyi umarlar.

sayıda keşiş hâlâ uzlaşmsal hakikat perspektifin, paylaşmaktadır. Hızlı aydınlanma yöntemini seçen diğerleri, görelî ile mutlakı, samsara ile nirvana'yı özdeşleştirme yanı sıra gerçeklîği, Boşluğu deneysel bir biçimde yakalama çabasıdadır. Bazıları garip, hatta sapkınca davranışlarıyla uzlaşmsal hakikatin aldatıcı "kılıkler"ini aşuklarını ilan ederler.

Hindistan'da da olduğu gibi (krş. § 332), varoluşun her düzeyinde *zıtların birliği'*ni gerçekleştirmeyi amaçlayan ritüeller ve meditasyon tekniklerini uygulayan ve en büyük bir gizlilik içinde aktaranlar özellikle çeşitli Tantrac. ekollerdir. Ama tüm Tibet ekolleri *Mahayana* Budizminin temel kavramların öncelikle de dışı ve edilgen ilke olan Yüksek İlm'in *ıpramâ* erî ve etken ilke olan Uygulamaya veya Araç'a (*upâya*) yakından bağlı olduğu düşüncesini kabul ederler. "Bilgelik kendisini "uygulama" sayesinde gösterebilir. Onların, keşiş tarafından özel ritüeller ve meditasyonlarla elde edilen birliği, Büyük Mutluluk, (*mahasukha*) getirir.

Lamacılığın kendine özgü bir mînehî *guru*'nun başat önemidir. Gerçi Brahmanıcı ve Hindu Hindistan'da da mürşit, muridin manevî babası olarak görülürdü. Ama Tibet Budizmi *guru*'ya neredeyse tanrısal bir konuma yükseltir. Murid, erginleyen, ona metinlerin bütünü anlamını açıklayan gizli ve gücü her şeye yeten bir *mantra*'yı ona aktaran hep *guru*'dur. Mürşit, adayın koruyucu tanrısının hangisi olduğunu ve buradan hareketle ona uyacak Tantra türünü keşfetmek için, öncelikle onun "egemen tutkusu"nu anlamaya çalışır.

Mürî ise *guru*'suna mutlak bir inanç duymalıdır. "Mürşidin tek bir kılına tapmak, uç zamanın (geçmiş şimdi ve gelecek) tüm *buddha*'larına tapmaktan daha büyük bir sevaptır."¹⁰ Meditasyon esnasında mürî mürşidiyle, mürşit de en üstün tanrı ile özdeşleşir. Öğretmen, imanın neteliğini ve sınırlarını keşfetmek için, öğrencisini birçok sınavdan geçirir. Marpa muridi Milarepa'yı aşağılayarak, hakaret ederek ve ona vurarak umutsuzluğa iter, ama onun imanını sarsamaz. Öfkeli, adaletsiz ve kaba davranan Marpa müridinin imanından öylesine etkilenir ki, sık sık bir köşeye çekilip gizlice ağlar.¹¹

Keşişlerin dinsel etkinliği esas olarak Yoga-Tantra türü bir dizi manevî alıştırmadan oluşur, bunların en önemlisi de meditasyondur.¹² Din adamı meditasyona destek olarak bazı dış nesneler kullanabilir: tanrıların tasvirleri, *mandala* vb. Ama

¹⁰ Bkz. Stein, a.g.y., s. 145'te atılanmış metin.

¹¹ Bkz. J. Bacot'un çevirdiği hayranlık verici yaşamöyküsü *Le porte tibétain Milarepa*.

¹² Her manastırda, keşişlerin inzivaya çekilip meditasyon yapabilmesi için özel hücreler vardır.

Hindistan'da, özellikle de Tantracılık'ta olduğu gibi (§ 333) tasvir edilen tanrılar içselleştirilmeli yani keşiş tarafından "yaratılıp" bir ekrana yansıtır gibi izduşumları bulunmalıdır. Önce "boşluk" haline ulaşılır, oradan mistik bir hece aracılığıyla tanrısalılık çkar. Daha sonra keşiş bu tanrıyla özdeşleşir "O zaman tanrısal ışıklı ve boş bir bedene sahip olunur, tanrısalılıkla ayrılmaz bir biçimde iç içe geçildiği için –onun aracılığıyla– Boşluk haline katılır." Tanrı, işte o anda gerçekten var olur. "Bunu kanıtlamak için, resimde tasvir edilen tanrıların böyle bir meditasyonla çağrıldıktan sonra resimden çıktığı, bir tur anıp tekrar yerlerine döndükleri anlatılır o zaman resimde giysilerinin ve aksesuarlarının karmakarışık olduğu görülür müşür. Ustaz Boddhisattva, Samye'de öyle yoğun bir seyre dalmıştı ki, tanrıları herkesin gözünde "nesnel olarak" var kırdı. Heykeller tapınaktan çıktı binanın çevresini dolaştı ve tekrar yerlerine döndüler."³³

Bazı meditasyonlar Hathayoga tekniklerine nâkım olmayı gerektirir (§ 143), çıleçilerin uzun bir kış gecesi boyunca karlar içinde durup, çıplak bedenlerinde çok sayıda ıslak çarşafı kurutmalarını sağlayan ısı üretimi (*gtum-mo*) buna bir örnektir.³⁴ Keşişin diğer meditasyonları, fakir türü Yoga güçlerinin (*siddhi*, kış § 195) ele geçirilmesini amaçlar, "ruhunu" bir ölünün bedenine aktarmak, başka bir deyişle cesedi canlandırmak bunlara bir örnektir. En korkunç meditasyon olan *grod* ('kesmek'), blis ere parçalayıp yemeleri için kendi etini sunmaktır. "Meditasyonun gücü yarımkılıç bir tanrıçayı ortaya çıkarır. tanrıça sunguyu verenin başına sıçrar ve başını kesip, bedenini parçalara ayırır. O zaman cinler ve yarıcı hayvanlar bu yerde debelenen parçaların üzerine atılır, etlerini yiyip, kanlarını içerler. Söylenen sözler, Budha'nın eski bedenlenişlerinde kendi etini aç hayvanlara ve insan yiyen iblislere nasıl verdiğin, anlatan bazı *cātaka*'lara gönderme yapar."³⁵

Bu meditasyon, şaman adayının erginlenirken iblisler ve ata anın ruhları tarafından parçalanmasını hatırlatır. Zaten şamanist inançların ve tekniklerin Lamacı ik

³³ Stein, a.g.y., s. 151

³⁴ Daha önce kadını Hindistan'da da bulgulanmış (kış *tapas*, § 78) ve şamanlara özgü arkaik teknikler söz konusudur, kış *Etade Le chamanisme*, s. 370 vd., 412 vd. *Mythes, rêves et mystères*, s. 124 vd. 196 vd.

³⁵ R. Bleichsteiner, *L'Eglise jaune* s. 194-195. Eliade *Le chamanisme* s. 385. "Gıta uygulaması ancak uzun bir manevi hazırlığın sonucu olabilir. sadece psikik acıdan çok güçlü müntlerin bunu yapmasına izin verilir, yoksa kend-kendine yarattığı halüsinasyonlara yenik düşen kişi aklını yitirebilir. Anlaşılan, öğretmenlerini aldığı tüm önlemlere karşın, bu tür olaylar zaman zaman yaşanmaktadır." A. M. Blondeau a.g.y., s. 284

içine kattığını gösteren tek örnek de bu değildir. Bazı büyücü-Lamalar tıpkı Sibirya şamanları gibi, büyü araçlarına aralarında kapışırılar. Lamalar tıpkı şamanlar gibi atmosfere hükmeder, havada uçar vb.³⁶ Bununla birlikte Tibetli keşişlerin korunç meditasyonları, şamanist yapılarına karşın, tamamen farklı bir düzeyde manevi anlam ve değerlerle donatılmıştır. Tam şamanlığa özgü bir alıştırma olan 'kendini iskeletini seyretmek,' Lamacılıkta dünyanın ve benin gerçekdışılığı, nın esirime içinde deneyimlenmesini amaçlar. Bir tek örnek verecek olursak, keşiş kendisini 'beyaz, ışıklı ve çok büyük bir iskelet olarak görme'yi, bu iskeletten Evren'in Boşluğu'na dolduracak kadar büyük alevler çıkmalıdır.³⁷

317. Işığın Ontolojisi ve Mistik Fizyolojisi— Gerek yerli ve arkaik gerekse yabancı ve yeni çeşitli gelenekleri özümseme ve onlara yeni değerler yükleme yönündeki bu yetenek Tibet dinsel yaratıcılığının ayırt edici özelliğidir. Işığa ilişkin birkaç anlayış ve ritüel incelerken, böyle bir bağdaştırmacılığın sonuçlarını takdir etme olanağı bulacağız. Müziği müziği ve yerel veya *bon'a* ait bazı kozmogonileri sunarken, ışığın rolüne değinmiştik. Giuseppe Tucci, ışığa ("ister yaratıcı kaynak ister en üstün gerçekliğin simgesi, isterse her şeyin kaynaklandığı ve içimizde de mevcut bu ışığın gözle görünür, algılanabilir açığa vuruluşu olarak")³⁸ verilen önemi, Tibet dinsel deneyiminin temel özelliği olarak kabul eder. Tüm Lamacı ekoller için, Ruh (*sems*) ışıktır ve bu özdeşlik Tibet soteriyojisinin temelini oluşturur.³⁹

Bununla birlikte Hindistan'da, Rig Veda'dan beri ışığın Ruh'un ve her türlü kozmik düzeydeki yaratıcı enerjinin epifanisi olarak kabul edildiğini hatırlatalım (krş. § 81). Tanrı, ruh, ışık, semen vmlle benzeştirmesi, Brâhmanalar'da ve Upanişadlar'da açıkça telaffuz edilmiştir.⁴⁰ Gerek tanrıların zahur etmesi, gerekse bir Kurtarıcının (Bachha Mahavira) doğumu veya aydınlanması, doğaüstü bir ışık yayılımıya, kendini gösterir. Mahayana Budizmi için, Ruh (= Düşünce) "doğal olarak ışıklı'dır. Diğer yandan ışığın İran teolojilerindeki rolü de bilinmektedir (krş. § 215). O halde

³⁶ Bkz. Bleichsterner *ag.y.* s. 187 vd, 224 vd. *Le chamanisme* s. 387. Padmasambhava'nın yaşamoykusü şamanca çizgilerle doludur, krş. Eliade *Le chamanisme* s. 383.

³⁷ Lama Kazi Dawa Samdup ve W. Y. Evans-Wents, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* s. 315 vd.

³⁸ Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 97.

³⁹ *Ag.y.* s. 98 ayrıca bkz. s. 110 vd, 125 vd.

⁴⁰ Bkz. Eliade "Expérience de la lumière mystique" *Métophysique et l'Androgyne* içinde yeni den yayınlanmıştır s. 27 vd.

Lamacılıkta bu denli önemli olan Ruh (*sems*) ve Işık özdeşliğinin Hindistan'dan ve dolaylı olarak İrlandan gelmiş düşüncelerin sonucu olduğu varsayılabilir. Yine de insanın kökeninin ışık olduğuna ilişkin Budizm öncesi, bir mitin Lamacılık içinde yeniden yorumlanma ve yeni değerler yüklenme sürecini incelemekte yarar var.

Eski bir rivayete göre, Ak Işık bir yumurta doğurdu, bu yumurtadan da ilk insan çıktı. İlkinci bir versiyon İlk Varlığın boşluktan doğduğunu ve Işık saçtığını anlatır. Son olarak da, bir diğer rivayet Işık İnsan'dan bugünkü insanlara nasıl geçtiğini anlatır. Başlangıçta insanlar cinsiyetsizdi ve cinsel arzu anı yoktu, ışıyı içlerinde taşıyor ve parıltıyorlardı. Güneş ve Ay yoktu. Cinsel içgüdüler uyanınca cinsel organlar da ilk kez ortaya çıktı ve o zaman Gök'te de Güneş ve Ay belirdi. Başlangıçta insanlar şöyle çoğalıyordu. Erkeğin bedeninden sudur eden ışıktan kadının rahmine giriyor, onu aydınlatıyor ve dölüyordu. Cinsel içgüdü yalnızca görme duyusuyla tatmin oluyordu. Ama insanlar bozuldu ve birbirlerine elleriyle dokunmaya başladılar. Sonunda da cinsel birleşmeyi keşfettiler.⁴

Bu inançlara göre, Işık ve Cinsellik iki uz aşmaz çetışkılı ilkedir. İçlerinden biri egemen olunca, diğeri tezanür edemez. Bu Işığın *semen virile* içinde olduğu (daha doğrusu tutsak edildiği) an amina gelir. Az önce de hatırlattığımız gibi, ruhun (tanrısal), ışığın ve *semen virile* nin özdeşliği kesinlikle bir Hint-İran anlayışıdır. Ama Işığın Tibet mitolojisindeki ve teolojisindeki önemi (*mu .pi vb*) bu insandogum izleginin yerel bir kökü olduğunu düşündürüyor. Bu durum onun sonradan, muhtemelen Maniheizm etkileriyle yeniden yorumlanma olasılığını da dışı amaz.

Nitekim Maniheizme göre beş Işık'tan oluşan İlk İnsan karanlığın İblisleri tarafından yenilgiye uğratılıp parçalanmıştır. O zamandan beri beş Işık şeytanı yaratıklar olan insanların içinde özellikle de ersuyunda tutsaktır (krş. § 233) *Maithuna* nın tanrısa "öyün"u taklit eden çünkü ersuyu salgılamamasıyla sonuçlanmaması gereken ritüel birleşmenin bir Hint-Tibet yorumunda da beş katlı ışığa rastlanır (§ 334). Candrakırti ve Ts'ön Kapa, *Guhyasamāja Tantra* yı yorumarken bu ayrımı üzerinde ısrarla dururlar. *Maithuna* esnasında mistik türde bir birleşme gerçekleşir ve bunun ardından çift nirvana bilincine erişir. İnsanda, *bodhicitta*, "Uyanış Düşüncesi" adı verilen bu nirvana bilinci başın tepesinden aşağı doğru inen ve beş katlı bir şık fıskırmasıyla cinsel organları dolduran bir damla ile (*bindu*) kendini gösterir – ve bir anlamda bununla özdeşdir. Candrakırti şunu tavsiye eder: "Birleşme su-

⁴ Aşağı, s. 47 vd.

resince meditasyon yapıp, *vajra* erkeklik organı, ve *padmā* (rahim) çlerinden beş katlı ışıkla dolmuşlar gibi düşünmek gerekir”⁴². Beş katlı ışık imgesinde Maniheizt etki çok belirgindir. Tantra’nın ersuya sâğılanama ayrışığıyla Maniheizmün kadını hâmile bırakmayı yasaklaması arasında da bu diğer benzerlik fark edilmektedir (ama bu benzerlik, söz konusu anlayışın mutlak birinden alındığının göstermez)

Ölüm arında kutlu kişilerin ve yogilerin “ruhu,” ışıktan bir ok gibi başın tepesinden uçup gider ve “Göğün duman delikleri”nden geçip kaybolur”⁴³. Lama “ruh”un açışını kolaylaştırmak için, sıradan omurluğun başlarının tepesine ölüm anında bir delik açar. Can çekişmenin son aşamasında ve ölümlü izleyen günler boyunca bir lama ölen kişi için *Bardo Thodol* (= *Tibet Ölüler Kitabı*) okur. Lama, birdenbire göz kamaştırmacı bir ışıkla uyandırılacağı konusunda onu uyarır. Bu aynı zamanda nihai gerçeklik olan kendi benliğiyle karşılaşmadır. Metin ölüye şunu öğretir: “Ne göztün korksun ne de dehşete kapıl, bu senin yaradılışının göz kamaştırmacılığıdır.” Aynı şekilde, diye devam eder metin, gökgurultuları ve diğer dehşet verici görüntüler de “sana zarar veremez.” Sen ölemersin. Bu görüntülerin kendi düşünce biçimlerin olduk arıyı kabul etmen yeter. Tüm bunları *bardo* olarak (yani ara hal) kabul et”⁴⁴. Ama *karma*n durumu tarafından koşullandırılmış ölü bir öğütleri uygulayamaz. Ölen kişi, saf ışıkları ardı ardına fark etse de –kurtuluşu– *Badha*nın özuyule bütünleşmeyi temsil eden ışıklar– ölüm sonrası hayatın herhangi bir biçimini, başka bir deyişle yeryüzüne dönüşü simgeleyen kırılı ışıklar onu cezbeder”⁴⁵.

Her insanın olarken kurtuluşa erişme şansı vardır. O anda deneyimlediği berrak ışıkla kendini bulup tanıması yeterlidir. *Ölüler Kitabı*’nın yüksek sesle okunması son bir çağrı o uşturur, ama yazgısına her zaman ölen kişi karar verir. Duru ışığı

⁴² Tucci, “Some glosses upon Guhyasamaja,” s. 349’da alıntılanmış metinler Mahayana da kozmik öge,leri –*skat dhā*’lar veya *dhā*’lar– Tatvagāta’larla özdeşleştirildiğini hatırlatır. Ama Tathagāta’ların nihai gerçekliği de farklı bir reange bulunmuş ışık arı. Candra’kīrṇi, “Tām tathagāta ar beş şıktır” diye yazar (Tucci, s. 348). Bu sorunla ilgili olarak kış *Mephistopheles et l’Androgyne* s. 45 vd. *Oculisme, sorcellerie et modes ciata elles*, s. 133 vd.

⁴³ “Ruh”un aşım tepesinden fırlaması ruhu “Çok Kapısı”ın Açılması” denmektedir Stein, “Architecture et pensee religieuse en l’extreme Orient,” s. 18+. Kış Eliade, “Briser le Toit de la maison,” s. 136 vd.

⁴⁴ Evans-Walter, *The Tibetan Book of the Dead*, s. 106.

⁴⁵ Bevaç ve diğer ışıklardan sonra sanı kimliği ve yeşil ışıkları en son ında da tüm ışıklardan arada görülecektir. *Idem*, v. s. 110-110. Ayrıca kış s. 173, 177 ve *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* s. 237 vd.

ve ölüm sonrası hayatın baştan çıkarıcılığına direnme gücünü, seçme iradesini göstermesi gerekir. Başka bir ifadeyle, ölüm erginlenme yönünde yeni bir olanak sunar ama bu erginlenme de diğer tüm erginlenme biçimleri gibi adayın göğüs gerip geçmesi gereken bir dizi sınav içermektedir. Ölüm sonrası ışık deneyimi en son ve belki de en güç erginlenme sınavıdır.

318. Bazı Tibet Dinsel Yaratımlarının Güncelliği— *Bardo Thödol* kesinlikle Batı dünyasında en iyi bilinen Tibet dinsel metnidir. 1928'de İngilizceye çevrilip yayımlanan bu eser, özellikle 1960'tan sonra azımsanamayacak sayıda gencin, deyim yerindeyse başucu kitabı olmuştur. Bu olay, çağdaş Batı maneviyatı tarihi açısından anlamlıdır. Başka hiçbir dinsel kulliyatta benzerine rastlanmayan, derin ve anlaşılması güç bir metin söz konusudur. Onun yalnızca psikologlar, tarihçiler ve sanatçılar arasında değil, özellikle gençlerde uyandırdığı ilgi bir belirdir. Hem ölümün çağdaş Batı toplumlarında kutsallığını tamamen yitirmişliğini hem de insan hayatını sonlandırırken aynı zamanda onu tartışma konusu yapan eyleme (ölüm)–dinsel ya da felsefi açıdan–yeniden değer kazandırmak yönündeki yoğun isteği göstermektedir.⁴⁶

Rivayete göre Kalacakra metinlerinin saklandığı gizemli ülke Şambala'nın gide rek artan popülaritesi de, daha mütevarit boyutlarda olsa da, yine anlamlıdır.⁴⁷ Lama'lar tarafından yazılmış birçok Şambala rehberi vardır ama daha çok mütisel bir coğrafya söz konusudur. Nitekim bu rehberlerde beunenen engeller (dağlar, nehirler, göller, çöller, çeşitli canavarlar) birçok mitoloji ve folklorda sözü edilen masal ülkelerinin güzergahlarını andırır. Üstelik bazı Tibetli yazarlar düste veya esrime halinde yapılan bir yolculuğun ardından Şambala'ya ulaşılabilirliğini ileri sürerler.⁴⁸ *Cennet gibi* ama gerçek bir Alkeye ilişkin eski mitin yarattığı büyüleyici etki bir kez daha kutsallıktan arındırılmış çağdaş Batı toplumlarına özgü nostaljiyi gözler önüne serer. Oldukça vasat bir roman sayılabilecek *Kayıp Ufuklar*'ın ve roman-

⁴⁶ Egzotik bir *thanatoloji*'nin (ölümlülük) çağdaş Batı dünyasında kazandığı bu başan B. Lauler'e göre Tibet kökenli olan iskeletlerin dansının hızla yayılmasıyla karşılaştırılabilir.

⁴⁷ Henüz yeterince incelenmemiş bu Tantra ekolu 960'a doğru, Orta Asya'dan hareketle Bengal ve Kaşmir'e girmiştir. Altmış yıl sonra Kalacakra'ya tam karşılığı, "Zaman Çarkı" zaman ölçümüne ilişkin özel sistem ve bunun beraberinde getirdiği astrolojik sonuçlarla birlikte Tibete sokulmuştur. Krş. H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, s. 126 vd; aynı yazar, "Kalacakra Studies I" birçok yerde.

⁴⁸ Krş. Edwin Bernbaum, *The Way to Shambala*, s. 205 vd.

dan esinlenen film n kazandıgı olağanüstü başarıyı hatırlatalım.

Bardo Thödol'un ardından Bauda bel i bir başarı kazanan tek Tibet eseri XII yüzyılın sonuna doğru kaleme alınıp, J. Bacot'un Fransızcaya (1925, Ewans Wentz'in de İngilizceye (1938 çevirdiği *Milarepa'nın Yaşamı* oldu. Ne yazık ki Milarepa'nın (1052-1135) şur'leri henüz yeni yeni tammınmaya başlamış, ilk tam çeviri 1962'de yayımlanmıştır⁴⁹ Milarepa'nın gerek yaşamı, gerekse şur'leri olağanüstü ilginçliktedir. Bu buyucu, mistik ve şair Tibet dinsel dehasını hayranlık uyandıran bir biçimde gözler önüne sermektedir. Milarepa işe, amcasından intikam almak için büyü konusunda ustalaşmakla başlar, Marpa'nın yanında uzun ve zahmetli bir çıraklık döneminden sonra bir mağaraya çekilir, kutlu kişi mertebesine erişir ve "yaşarken kurtulmuş kişi"nin mutluluklarını yaşar. Şur'lerinde "şairler tarafından çevrilince meşhur olacaklardır. Hint Tantracılarının şarkı tekniğini (*doha*) yerel şarkılara uyarlayarak yeniler. "Bunu bir yandan kesinlikle zevk sahibi olduğun için yaparken, diğer yandan da Budist düşünceyi halk dilıyla ifade etmeyi, halk şarkıları için de dana tanıdık bir kılığa sokmayı da amaçlamıştır"⁵⁰

Son olarak şunu belirtelim ki Gesar Destanı da yalnızca karşılaştırmalı tarihçiler değil eğitimli okuyucu tarafından da yakında muhtemelen keşfedilecektir. Eserini nihai yazım XIV yüzyılın sonuna doğru tamamlanmış gözükmele birlikte, en eskı destan dizisi bu tarihten üçyüz yıl önce bulgulanmıştır. Kahramanın geçirdiği dönüşüm ana iziği oluşturur. Çirkin ve kötü çocuk çok sayıda sınavdan geçerek yenilmez bir savaşçı ve sonunda da iblisleri ve dünyanın dört bir yönündeki kralları alt eden, şanlı hükümdar Gesar olur.⁵¹

Bu birkaç Tibet dinsel yaratımının Batıdaki yankılarını hatırlatmamızın nedeni, Çin işgalının ardından çok sayıda Tibetli keşiş ve bilgemin dünyanın hemen her yerine dağılmasıdır. Bu diaspora zaman içinde Tibet dinsel geleneğini kökten değiştirebilir, hatta silebilir. Ama diğer yandan Lamaların sözlü öğretisi, Bauda, Konstantinopolis düştükten sonra değerli yazmaları yukarıya göç eden Bizanslı bilginlerinkine benzelebilecek bir etki de yaratabilir.

Tibet'in dinsel sentezi ortaçağ Hinduizmi ve Hristiyanlık ile belli benzerlikler göstermektedir. Her üçünde de *geleneksel bir din* (yani kozmik yapıda kutsallık) ile, bir *selamet dini* nin (Budizm, Hristiyanlığın mesaja, Vişnuçuluk) ve *bâtını* bir gelene-

⁴⁹ *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, çeviren ve notlayan Garma C. C. Chang

⁵⁰ R. Stein, *Civitasator tibetane* s. 223

⁵¹ Krs. Stein *ag y* s. 239 vd, aynı yazar *L'Épopée et le monde* s. 541 vd ve birçok yerde

gın (Tantracılık, Gnostisizm, büyü teknikleri) karşılaşması söz konusudur. Roma Kilisesinin hakimiyetindeki ortaçağ Bani ile Lamaçi teokrasi arasındaki denklikler ise dana da çarpıcıdır.

ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ 312 Tibet tarihi ve uygarlığı hakkında bkz R A Stein *La civilisation tibétaine* (Paris, 1962) G Tucci *Tibet, Land of Snow* (Londra, 1967), D Snellgrove ve H Richardson, *A Cultural History of Tibet* (New York, 1968)

Din hakkındaki genel eserler içinden şunları sayalım C Bell, *The Religion of Tibet* (Oxford 1931, eskimüş bir eser olmasına karşın, yazarın birinci elden verdiği bilgiler neden yle hâlâ yararlıdır), R B Ekvall, *Religious Observances in Tibet. Patterns and Functions* (Chicago 1964 yazarın Batı Tibet teki gözlemlerini aktarmaktadır), H Hoffmann, *Die Religionen Tibets* (Freiburg 1 Breisgau 1956 Ing çev *The Religions of Tibet*, Londra 1961) Marcelle Lalou, *Les religions du Tibet* (Paris, 1957) G Tucci ve W Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei* (Stuttgart 1970 Fr çev *Les religions du Tibet et de la Mongolie* Payot, Paris, 1973) s 13-336 (Tibet dinlerinin bütünü hakkında en eksiksiz sunum) Mükemmel genel sunumlar R A Stein, *La civilisation tibétaine* s 134-210 Anne-Marie Blondeau, "Religions du Tibet," *Histoire des Religions* içinde (Henri-Charles Puech'in yönetiminde) t III (1976) s 233-329

Tarihöncesi hâlâ çok az bilinmektedir; kış P Aufschneider, "Prehistoric Regions Discovered in Inhabited Tibet" *East and West*, 7, 1956, s 74-88. Birkaç megalit anıt bulunmuş ve bazı yapılarla, âdetlerde megalitik bir kültürün izleri aranmıştır kış A W Macdonald "Une note sur les mégalithes tibétains," *JA*, 1963, s. 63-76, S. Hummel "Die Steinreihen des tibetischen Megalithismus und die Gesar-sage," *Anthropos*, 60 1965 s 833-888 (yazarın bu sorun üzerine daha önceki çalışmalarına göndermelerle birlikte)

Geleneksel din hakkında bkz A Macdonald "Une lecture des Pelliot tibétains 1286 1287 1038 1047 et 1290 Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bran rgampo," *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris 1971 s. 190-391), Tun-huang yazınları hakkında yapulan bu çok yerinde çözümleme Budizm öncesi geleneklere ilişkin yorumu yenilemektedir (sonuçlar A M Blondeau, a.g.y., s. 236-245'te kısaca sunulmuştur, R A Stein, "Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang," *Etudes tibétaines Marcelle Lalou* içinde s 479-547 aynı yazar, *Civil tibétaine* s 159-193 F W Thomas, *Ancient Folk-Literature from North-Eastern Tibet* (Berlin, 1957, birkaç kehanet kitabının basını ve çevirisıyla birlikte, bunların Tun-huang'da bulunmuş köken mütlerini içermektedir) Çok sayıda yazmanın VII ve X yüzyıllar arasında ağı örülmüş Tun-huang mağarasında (Kansu eyaleti) niye gizlendiği hâlâ bilinmemektedir

Phyva tanrıları hakkında bkz A Macdonald, "Une lecture des Pelliot tibétains " s 291 vd, "İyi Gece dini" hakkında, a.g.y., s. 341 vd, zaman döngüleri hakkında s 364 vd

Kozmogoni mütlerinden bazı parçalar A Macdonald tarafından çevrilmiştir *L'Origine du Monde* (Sources Orientales, I Paris, 1959), s 422 vd, ayrıca bkz E Haahr, *The Yar-lun Dynasty* (Kopenhag, 1969), s 134 vd'da yayımlanmış ve çevrilmiş köken mütleri başlangıçları. Dünyanın kökenini bir yumurtadan hareketle açıklayan müt muhtemelen Hindistan'dan etkilennmiş bir bon rivayetini yansıtmaktadır kış Stein, *Civil tibétaine*, s 162

İlk kralların kökeni üzerine mitler E. Haarh, *The Yar-lun Dynasty*, s. 126 vd ve birçok yerde, A. Macdonald "Une lecture", s. 202 vd J. Russell Kirkland "The Spirit of the Mountain Myth and State in Pre-Buddhist Tibet," *HR*, 21, 1982 s. 257-27, de sunmuş ve tartışmıştır.

İlk kralların gökten inışı ve öldüklerinde yerden göğe çıkışı miti daha önce Sumerlerde de bulgulanmıştır bkz. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarih*, c. 1, § 17 ve s. 104'te belirtilen kaynakça. Babu tanrılarının ışık saçan hal. üzerine krş. c. 1 s. 108-109'daki kaynakça. Tibet krallarının mezarları Tucci *The Tombs of the Tibetan Kings*'de (Roma 1950) belirtilmiştir monarşi yıkıldıktan sonra bu mezarlar saldırıya uğramıştır. En son çalışmalar sayesinde cenaze anlayışları ve kral mezarları yanındaki kurbanların an. am. yeni yeni anlaşılmalıya başlamıştır. Bedenlerinin dirileceğine inanıldığı için cenazeler genelikle gömülüyordu. Ölünüşlerin ruhları bu diri iş olayını bir tür "cennet" ve "cehennem" olan iki ayrı bölgede bekliyorlardı, krş. A. Macdonald a.g.y. s. 365 vd, R. Stein *Civil tibetaire*, s. 167 vd A. M. Blondeau s. 243-245.

İlk mitler, kralların mu ipi hakkında bkz. G. Tucci *Les religions du Tibet* s. 286 vd, 301 vd (kralın kutsallığı), E. Haarh, a.g.y. s. 28 vd 177 vd Eliade *Méphistophétes et l'Androgyne* (1962), s. 207 210.

Geleneksel dinde hükumdarların oynadığı başat rol hakkında bkz. A. Macdonald, a.g.y. s. 376 vd ve birçok yerde.

§ 313. Kozmos-ev-insan bedeni benzeştirmesi konusunda bkz. M. Eliade, "Centre du Monde, Temple Maison," *Le Symbolisme cosmique des religions orientales* içinde (Roma, 1957) s. 57-82 aynı yazar, "Briser le toit de la maison Symbolisme architectonique et physiologie subtile *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom C. Scholem* içinde (Kudus, 1967), s. 131-139, R. A. Stein "Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient," *Arts Asiatiques*, 4, 1957, s. 163-186, aynı yazar "L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie," *JA*, 1957 s. 37-74.

Kutsal Dağların savaşçı niteliği onlara adanmış bayramlar tarafından yansıtılmaktadır. çerişili yarışmalar, sırayla şarkı söyleyen üç savaşçı grubunun dansları vb., krş. Stein, *Civ. tib.*, s. 176.

Omuzlarda barınan "savaşçı tanrı" ve "insanın tanrısı" "insanı zaman ve mekân içinde topluluğuna bağlar, ar. mekân içinde bağlarlar çünkü o. arulan yerleşimi, evi veya ülkeyi yönetenlerle özdeşler. zaman içinde bağlarlar çünkü atalardan ardıllara dek soyun yazgısını yönetirler. Bu bağların kesiştiği insan iç. n. bu tanımlar, eğer her şey yolunda giderse, daimsellik, gücün, uzun ömrün ve başarının güvencesidir." Stein, a.g.y., s. 187.

Ruhların çoğulluğu hakkında, krş. Stein a.g.y. s. 189 vd Rituel, yarışmalar hakkında bkz. Stein *Recherches sur l'épopée et le barde du Tibet* (Paris 1959) s. 437 vd aynı yazar *Civ. tib.* s. 131 vd insan etkileri hakkında, krş. *Recherches*, s. 296.

Uzlaşmaz çelişkiler ve yarışmalar mitel niteli. yapıt. tümünü "Remarques sur le dualisme religieux" başlıklı incelemede (1969) çözüm edip. bu makale *La Nostalgie des Origines*, (1971) s. 231-311'de yeniden basıldı. krş. özellikle s. 284 vd (Endonezya mitleri ve ritüelleri).

§ 314 Bon hakkında bkz. G. Tucci *Les religions du Tibet* s. 271 vd., Helmut Hoffmann *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden 1950) yazar özelikle Budist kaynakları kullanmıştır, Marcelle Lalou "Tibétain ancien Bod/Bon," *JA*, 246 1958 s. 157-268, D. I. Snellgrove *The Nine Ways of Bon* (Londra 1967) S. G. Karma *The Treasury of Good Savings a Tibetan History of Bon* (Londra, 1972), P. Kvaerne, "Bonpo Studies. The A-Khrid System of Meditation," *Kanash I* 1973, s. 19-50 248-332 aynı yazar "The Canon of the Tibetan Bonpos," *IJ* 16, 1974, s. 18-56 96-144

Bazı Bon uygulamalarıyla şamanizm arasındaki benzerlikler konusunda bkz. M. Elade *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2 baskı, 1968) s. 337 vd. Ayrıca bkz. H. Hoffmann *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus* (Stuttgart 1967), s. 67-141

Bon po cenaze törenleri hakkında bkz. M. Lalou, "Rituel Bon-Po des funéraires royales," *JA*, 249, 1952, s. 339-362, aynı yazar, "Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie," *RHR*, 135, 1949, s. 42-48, R. A. Stein, "Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang," *Etudes tibétaines dédiées* s. 479-547 (cenaze ritüellerinde söylenen köken mitlerinin rolü).

Ruh, ısı ve semen virile arasındaki ilişkiler üzerine bkz. Elade *Occultisme, sorcellerie et modes culturels* (1978) s. 125-166

§ 315. Tibet'te Budizm tanrısı üzerine bkz. H. Hoffmann, *The Religions of Tibet* s. 28-83, 111-180 G. Tucci *Les religions du Tibet* s. 29-54 P. Deménille, *Le Concile de Lhasa* (1952 Hint Budizm ile Çin Budizminin temsilcileri arasındaki tartışma) D. S. Ruegg, "Sur les rapports entre le bouddhisme et le substrat religieux indien et tibétain," *JA*, 1964 s. 77-95

Atişa hakkında bkz. A. Chattopadhyaya *Atiśa and Tibet* Kalküta, 1967, Padmasambhava hakkında G. Ch. Toussaint, *Le dict de Padma* (1933), A. M. Blondeau, "Le Lha-dre bka'-than," *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* içinde, s. 29-126 (Padmasambhava'nın tanrılara ve iblislere boyunu eğdirmesine ilişkin gelenmiş ve sonradan yeniden bulunmuş bir meşhur çevirisi), Naropa hakkında bkz. H. Guenther, *The Life and Teachings of Naropa* (Oxford 1963), Marpa hakkında, Bacot, *La vie de Marpa le "traducteur"* (1937) Milarepa hakkında bkz. daha aşağıda § 317

Isong-kha-pa hakkında bkz. E. Obermüller "Con-kha-pa le Pandit," *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3, 1934-1935 s. 319-338, R. Kaschewsky *Das Leben des lamaistischen Heiligen Tsongkhapa* (Wiesbaden, 1971) Ayrıca bkz. C. Schumann *Die Geschichte der Dalai Lamas* (Heidelberg, 1911)

§ 316. Lamacılığın öğretmeni ve ibadetleri hakkında bkz. R. Stein *La civilisation tibétaine* s. 135-157 Tucci *Les religions du Tibet*, s. 55-210 R. Bechstein *Die Gelbe Kirche* 1936 Fr. çev. *L'Eglise jaune*, 1937 H. V. Guenther *sGam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation* (Londra, 1959), *Buddhist Philosophy in Theory and Practice* (Londra 1972) F. Lessing ve A. Wayman, *Mihlas grubu's Fundamentals of Buddhist Tantras* (Lahey 1968) Tibetçe metin ve notlanmış çe-

viri Eva M. Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet* (Dehi, 1977)

G. Tucci'nın şu eserlerine de başvurulmalıdır: *Indo-Tibetica* 7 c. (Roma, 1932-1941), *Tibetan Painted Scrolls* 2 c. (Roma, 1949), *The Theory and Practice of the Mandala* (Londra, 1961), *Lamacılığın bazı "halk dini" özellikleri üzerine* bkz. R. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet* (Laney, 1956), Stephan Beyer, *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet* (Berkeley-Los Angeles, 1973).

İkonografi hakkında bkz. W. E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons* (New York, 1937), A. Cordon, *The Iconography of Tibetan Lamaism* (Tokyo, 1959), "buyucular",ın (siddha'ları) ikonografisi hakkında bkz. T. Schmidt, *The Eighty Five Siddhas* (Stockholm, 1958).

Göad hakkında bkz. R. Bleichsteiner, *L'Eglise jaune* s. 194 vd. Alexandra David-Neel, *Mystiques et magiciens du Tibet* (Paris, 1929) s. 126 vd. Etade, *Le Chamanisme* s. 384 vd.

Tibet'te ve Mo-so'lar arasındaki şamanizm hakkında bkz. *Le Chamanisme* s. 384 vd. 35 vd.

§ 317 Işığın morfolojisi ve anlamları üzerine bkz. Etade, "Experiences de la lumière mystique" (1957) *Méphisophiques et l'Androgynie*, s. 17-94'te yeniden yayımlanmıştır. "Esprit lumière, s. mence" (1971) *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 125-166'da yeniden yayımlanmıştır.

Ok veya ışığın biçiminde insan bedenine giren ve çıkan ruh-ışık siyngese'liği üzerine bkz. Etade, "Briser le toit de la maison" ve R. A. Stein'in incelemeesi, "Architecture et pensée religieuse" "L'habitat, le monde et le corps humain", (kaynakça § 313).

Candrakirti ve Tsong-kha-pa'nın metinleri G. Tucci, "Some glosses upon Guhyasamaja, *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3, 1934-1935, s. 339-353'te çevrilmiştir. Bkz. Alex Wayna, *Yoga of the Guhyasamajatantra* (Dehi-Benares, 1977).

Bardo Thodol Lama Kazi, Dawa-Samdap ve W. Y. Evans-Wentz tarafından çevrilmiştir. *Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927) çok sayıda yeni baskı. Fr. versiyon, 1958. diğer 1. çeviri Giuseppe Tucci, *il Libro Tibetano dei morti* (Milano, 1949). Ayrıca bkz. D. M. Back, *Et buddhistische Jenseitsreise, Das sogenannte "Totenbuch der Tibete" aus philologischer Sicht* (Weisbaden, 1970). Dawa Samdap ve Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrine* (Oxford, 1935), s. 223 vd.

§ 318 Kälacakra tantra sistemi Tibet'e XI yüzyılın ilk çeyreğinde sokuldu. Diğer yenilikler yanı sıra zaman döngüsünün astrolojik yorumuna da getirdiği Tibet takvimi Kälacakra resmen benimsenmiş tarihi olan 1026 yılında başladı. Mahayana'nın bu son ifadesinin öğretisi ve tanrı henüz yeterince incelenmemiştir. Bkz. George Roench, "Studies in the Kälacakra", *Journal of the University of Uruşvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum*, 2, 1931, s. 11-22, H. H. Mann, "Kälacakra Studies, I. Manichaeism, Christianity and Islam in the Kälacakra Tantra", *Central Asiatic Journal*, 13, 1969, s. 52-75 aynı yazar, *The Religions of Tibet*, s. 126 vd.

Tibet nüyetlerine göre, Kälacakra Tibet'in kuzeyinde yer alan gizemli bir ülke olan Şa-bala'da yaşadığını ve korunmuş, sırt bilm adamları bu yerin ya Hotan yakınında (Laufer, Pe-

ot) ya Bakina da (Sarat Chandra Das), ya da Orta Asya da olduğu kanısındadırlar. Gerek Şambaa'nın coğrafi yeri konusundaki tartışma, gerekse Şambaa'nın çeşitli simgesel yorumları Edwin Bernbaum'un *The Way to Shambara: A Search for the Mythical Kingdom Beyond the Himala* ya adlı kitabında bulunabilir. (New York, 1980, krş. kaynakça bilgileri, s. 269-287)

Milarepa'nın kısmi çevirileri arasında en kullanılan şunlardır: Berthold Laufer *Milaraspa: Tibetische Texte in Auswahl übertragen* (Hagen i. W. ve Darmstadt, 1922), H. Hoifmann, *Milaraspa: Sieben Legenden* (Münih Planegg 1950) Sir Humphrey Clarke, *The Message of Milarepa* (Londra, 1958) Ayrıca krş. Lobsang P. Lhalungpa'nın yaptığı yeni çeviri *The Life of Milarepa* (New York, 1977)

İlk tam çeviri Garma C. C. Chang'a aittir. *The Hundred Thousands Songs of Milarepa*. 2 c. (New York, 1962. Bkz. D. Snellgrove'un sert eleştirisi: *Asiatic Major*, 10. 1963, s. 302-310 ayrıca krş. "çalışmanın iyi yönlerini öne çıkarmaya çalışsan" (s. 205) de Jong, *IJ*, 10. 1967 s. 204-212, aynı yazı s. 211-212 çevirilerin tam listesi

İkonografya hakkında bkz. T. Schmidt *The Cotton-clad Mila: The Tibetan Poet-saint's Life in Picture* (Stockholm, 1958)

Gesar destanı hakkında bkz. Alexandra David-Neel, *La vie surhumaine de Gesar de Ling* (Paris 1931, destanın genel sunumu ve kısmi çevirisi), R. A. Stein, *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling* (1956) aynı yazar "Peintures tibétaines de la Vie de Gesar" *Arts Asiatiques*, 5. 1958 s. 243-271, aynı yazar, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (1959; belirsiz eser), aynı yazar, "Une source ancienne pour l'histoire de l'épopée tibétaine," *JA*, 1963, s. 77-105, M. Hermanns, *Der National Epos der Tibeter: Gling Kōng Ge Sar* (Regensburg, 1965 çok yuklu ve çeşitli alanlarda zengin bilgiler içeren yaklaşık 1000 sayfalık monografi temkinli bir şekilde başvurulmalıdır)



DİZİN

- Abbasiler 97, 98 104
 Abranam Abulafia, 192, 205
 Adam Kadmon 193
 Adem, 52, 60, 103 165, 194 197, 199,
 210, 223, 224 243
 Ahura Mazda, 18, 102
 Albertus Magnus, 157, 220 246
 Albü'ler 213, 214, 246
 Ali 80 83, 95-97, 104, 136 138, 140,
 141, 144
 Altay hakları, 12, 15, 16 26, 29, 36
 Altay Tatarları 13 16 18
 Alaylılar, 14, 22, 24, 25
 Alun Dağ, 16
 Alun Kazık, 15
 Ambrosius, 54 56, 61 66, 238
 Ammonios Sakkas 56
 Anabapıst, 274 275, 292, 293
 Anan ben David 181
 Anne d'Autriche, 116
 Aquino'lu Tommaso, 71, 116, 117 218
 220, 222 246, 247, 270
 Aquitaine'lı Eleanor 119 123 134
 Aquitaine'lı William IX, 157
 Araf, 211, 232, 249
 Arafat, 80
 Aristoteles, 154 155, 157, 169, 184
 185, 217, 219 221 271
 Anus 67
 Ariusculuk 51, 239
ars morandi, 232
 Asclepius, 279
 Aslan Yürekli Richard, 114 128
 Assisi'li Aziz Francesco, 117
 Avalokiteşvara, 304
 Avarlar 36
 Avesta 162, 175
 Avila'lı Azize Theresa 277
axis mundi, 298
 Aya Yorg, 252
 Ayasofya 239
 Ayşe 92, 95 96
 Aynaroz Dağı, 242
 Aynular 31
 Ayig Toyon, 23 24
 Aziz Andreas, 263
 Aziz Augustinus 52 56, 58 62 74 76,
 108 158, 225, 233, 267, 270 276
 Aziz Bernard 114 117
 Aziz Dominicus, 117, 228 278
 Aziz Felix 65, 66
 Aziz Francesco 130
 Aziz George, 254, 263
 Aziz Georgos, 252
 Aziz Gervase 66
 Aziz Hieronimus, 65
 Aziz Juan de la Cruz 277
 Aziz Kiri los, 68
 Aziz Lucile, 35
 Aziz Nicolas, 254
 Aziz Pav us 54 70 267
 Aziz Petrus, 67, 254
 Aziz Proaise, 66
 Aziz Stefanus, 63
 Aziz Yuhanna 35 254, 266
 Aziz Ignacio, 278
 Aziz İlyas 37, 252
 Aziz Augustinus 55
 Baa Şem Tov 200
 Babil esareti, 52
 Bahur, 191, 205
 Bahya ben Yasef bin Pakuda 182
 Balıkçı Kral Amfortas 125
 Bar Konba, 177
 Barbarossa 114
 Bardo Thödol 312-314, 319
 Baraam 242, 244
 Basileos II, 208
 Basilides, 196
 Bay Ülgen, 14 16 24-26, 46
 Beatrice 120, 121, 159
 Beghardlar, 130, 228, 229

Beguine'ler, 130 214 223, 228, 229
 233, 248
 Behmen (Vohu Manah) 162
 Beltirler, 13, 14
 Berangant 48, 260-265
 Beytullah, 94
 Bige Friedrich, 268
 Bizans Klasesi 67 69 71, 77, 118 244
 Bizans İmparatorluğu 91 208, 236, 238,
 240
 Bogomil/Bogomilciler 6 41, 208-211
 245 248
 Bon 17, 18, 217-219, 245 246 259,
 296, 298, 301-306, 318
 Brahmā 17
 Budha 54
 Budizm 296
 Burak 87
 Buryatlar 13 15, 16, 19, 21 24 46

 Cabir ibn Hayyan, 169
 cadı avı 258 259, 265, 290
 Cadı 258 260 263
 Cadılar Şabatu, 260
 Caferü's-Sâdık, 140, 145
 Campanella, 116, 117
 Camaret 125
 Canterburyli Anselmus 117 219, 248
 Cebraîl, 82 83 87 89, 92, 95, 101, 138,
 139
 Cengiz Han 11, 12, 14, 43
 Cermenler 11, 32 110 111, 113, 133
 Charlemagne, 106 107 111, 238
 Charles Martel, 91, 107
 Charles V 269 277
 Chartreux tarikatı, 117
 Chretien de Troyes, 125 125
 Christian Rosenkreutz, 286
 Cistercium tarikatı 117 127
 Clairvauxlu Bernard, 71
 Clemens VI 231
coincidentia oppositorum 218 236
 Compostela James, 109
 Copernicus 266 281

Corpus Hermeticum, 279 281
 Cosmo ce Medici, 279

 Çagan Şakartı, 18
 Çeremşler 29, 30 46
 Ço Baba an 69

 Daçya 264
 dâma 32
 Daniel 86
 Dance 87, 102 111, 122, 124 130, 159
 Davud 52 86, 280
 Deccal, 108 109, 128
 Demir Dağ, 16 26
 Demir Kazık, 15
deus otiosus 5 14 19 36 41 81, 211,
 303
devotio moderna 234 237
 Diana 259, 261 263-265 291
 Dievs, 32 33, 35
 Dindar Antoninus 177
 Dinyester, 11 35
 Dionysius 70 71
 Dionysos, 253
 Drvar-ı Şems-i Tebrizi, 165
docta ignoranta 235
 Doketistler 92
 Domaldr 110
 Domnikenler, 213 215, 223 228
 Donatuşçılar, 59-61
 Doğu Kilisesi 5 55, 67 70, 115, 238
 239 241

 Ebû Bekir 83 88 91 92 95
 Ebû Eyyub Süleyman bin Yahya bin
 Gebirut, 182
 Ebû Hâmid el-Gazâlî, 153
 Ebû İshak, 79, 87
 Ebû Yezid Bistami 147
 Ebû Yusuf Kindî 154
 Ebû'l-Huseyin 146
 Ebû'l-Kasım Cuneid 148
 efkaristya 54 64 72 109 127, 238
 243 269 274

- Eḡarî okull 171 137 138
 Egidio di Viterbo 280
 Ehalot 187
 Eleanor 119
 Elephantine, 81
 Elias Ashmole 283
elḡar y tar 284
 Emevîler 96, 98 144
 Endülçans 168 270, 291
 engizisyon 211 214 238 246 258-
 263, 265, 276, 278
 Epifani, 252
 Erasmus 269 271 273 292
 Erlik, 18, 19 26, 44
 Fiskî Ahit, 72, 89, 94 128 129, 194 208,
 211, 214 258 267, 281
 Estonyalılar, 31 32 46

 Fama Fraternitatis 286
 Farâbî 155
 Fatma, 80, 95 144
Fedelâ d'Amore 121-124 134
 Felsefe Taşı, 283 285
 Ferdinand Lessing, 130
 Fiorelli Gioachino 6 127, 128, 135, 161
 285
 Flandre 228
 Flandres'li Baudoin, 114
 Floransa Konsili 240
 Fouiques de Neuilly 114
 Francesco da Barberino, 122
 Fransızlar 129, 130, 215 216 219
 237
 Fratelli 130, 216
 Friedrich Barbarossa, 114
Fûsusu'l Hikem 159

 Garbî Gurbet Kısası 163
 Gcug, 296, 297 301 316
 Gerard di Borgo San Domino, 130
 Gerhart Groote, 233, 234
 Gilyaklar, 31
 Giordano Bruno 265, 281
 Girolamo Savonarola 237

 Gnosnikler 57, 72 80 86 92, 121 187
 191
 Golgota 73
 Gregorios Palamas 70 242
 Gregorius Reformaları 108
 Gregorius VII, 108 132
 Gregorius, IX, 216
 Gülinaç 286
 günah çikarma sakramenti 269
 Günahçikarıcı Maksimus, 69, 71 241

 Habîl, 53
 hac 94
 Hacer-ı Esved, 80
 Hadrianus 177
haşnâşm 142
 Halac, Hüseyin ibn Mansûr e.- 6 146
 148-152 166 170, 173 190
 Hanok, 86
 Hancılar, 96, 97
 Harunîr-Reşid, 98
 Hasan (İmam) 95
 Hasan-ı Basrî, 144
 Hasid Yehuda, 189
 Hasidiler 190, 201
 Hassiden Aşkenaz, 189
 Hastabakıcılar tarikatı 112
 Hatemü'l-Evliya, 148
 Hatice, 79 80 83
Hayy İbn Yaqzân 157
 Heinrich Suso, 232
 Henri II, 239
 Hermes Trismegistus, 279 280
 Hermes (İdus) 162
 Hermesçilik, 126 127, 135, 161 169,
 170 187 194 279-283 285 288
 294
 Herodias 256
 Hesykhiaçlık 241 242 244 250
 Hezekiel 188
 Hicri 5, 87 88 89, 104
 Hiere a Konsili 78
Hikmetu'l-ğarâ 161

Hindistan, 17, 41 42 125-127 143
 149 150, 167 201 266, 282 303
 306 308 311, 316
 Hinduizm 17, 201, 278, 296 314
 Hippo, 55, 63
 Huang-nular, 13, 43
 Hohma, 189 193 201
 Homeros, 253 289
 Horre 162
nükema'ül işrakıyyun, 163
 Hulefâ- Râşidîn, 95
 Humiliati, 228
 Hunlar 11, 36 44
 Hummüz 18
 Hüseyin (İmâm) 95, 96
 Hüseyin Tirmuzî, 148
 Hwarena 126 162
 Hıristiyanlık 13 32, 35-37, 40 42, 51,
 56 65, 66 74, 90, 92, 95, 101 106,
 108, 117, 129 132, 138 140 179,
 209 214 235 236, 252, 257 258,
 264, 265, 280 288 289, 293, 314

 İkonakarılar 72, 73
imago mundi, 98, 118
imitatio Christi, 64
 İbn Arabî, 156, 158, 159, 160, 161 170
 175 176
 İbn Bâcce, 157 174
 İbn Cebrol, 182, 183 203
 İbn Ha'dun 145
 İbn Hazm, 157 174
 İbn Hışam 100
 İbn Meserri, 156 174
 İbn Meyman, 183-186 192 219
 İbn Rüşd 137 153, 154, 157 158, 175,
 219, 221
 İbn Sınâ, 153, 155-158, 161, 170 174,
 219
 İbn Tufeyl, 157, 174
 İbn İshâk, 82 85
 İbrahim bin Edhem 144
 İbrahim 52, 86 89 95 103, 128
 İşrakıyyun, 164

Ikonostasis, 68
 Innocentius, 114
 Ioannes Kassianos 58
 Ioannes Khrysostomos, 56
 Ioannes Klimakos 241
 İsa Cemiyeti, 278 279
 İsa, 52-54, 57 58, 61 63-65 67, 68, 70
 73, 77, 86 92 103 109 111, 115
 116 121, 128, 129 143, 146, 151
 173, 208-210 212, 214-221 227,
 228 230 231, 233, 234, 237, 240
 244, 254 261 262 267-269, 272
 274, 276 278-280, 285
 İskuter, 35
 İslâm 12, 13, 78, 80 81, 85, 87 88 92,
 94 100 103-106 113 115 123,
 126, 136 142 144 145 147, 152-
 155, 157 159, 161, 162, 164, 166-
 171 173-175 181, 182, 186, 198,
 201, 209 236
 İsmail 89
 İzzak Konsili, 56
 İznik Sinodu, ikinci 78

 J V Andree, 288
 Jacques de Baisteux, 122
 Jacques Maritain, 270
 Jan Hus, 237 249
 Jean Calvin, 265, 266, 274 278, 293
 Jean Gerson, 233
 Johan Groper, 277
 Johan Tauler, 232
 Johann Valentin Andree 286
 John Dee, 285 288

 Kabala, 6, 135 140, 189 200 205 206,
 280, 281, 294
 Kâbe 80 81, 84 87, 89-92 94, 100
 103, 144 159
 Kaevala, 31
 Karolenyer 66, 108, 132, 239
 Kassianos'lu Yuhanna 58
 Katolik Kilisesi, 54, 62, 237 276
 Kayserili Bazilius 55

kelâm 137, 140, 143, 145, 146, 148
 151, 155, 158, 164-167, 169, 171,
 182
 Kentavrılar, 252
 Kerbela, 96
 Ketler, 29
 khilâsmosqular, 53
 Khors, 36, 38
 Kilise Babaları, 55, 75, 270, 280
 Kiprianus, 61
 Konstantinopolis Konsili, 67
 Konstantinopolis, 51, 67, 68, 72, 78,
 113, 114, 209, 211, 235, 236, 239,
 240, 242, 253, 314
 Konstantinus, 51
 Kral Arthur, 117, 123, 126
 Kral Recaredo, 239
 krater, 125
 Kubayko, 28
 Kudûs, 87, 89, 90, 96, 103, 109, 113-
 117, 153, 177-179, 266, 279, 317
 Kurbustan, 18
 Kureys aşireti, 79
 Kureysliler, 85, 88, 91
 Kutsal emanetler, 66, 67
 Kutsal Kâse, 6, 121, 124-127, 135, 163
 kıyamet kitapları, 108, 128
 kıyamet kitabının n, 188
 kıyamet, 53, 66, 68, 84, 108, 132, 165,
 166, 178, 189, 266, 267
 krys, 136

 Lactantius, 280
 Lamacılık, 12, 20, 296, 304, 309, 310,
 311
 Laonlu Adalbert, 118
 Lat, 81, 85
 Lebed Tatarları, 17
 Leo V, 78
 Letonlar, 32, 33, 34
 Litvanlar, 32, 33, 35
 Lorenzo Valla, 280, 294
 Loyola'nın Ignatius, 54, 278, 279, 293
 Louis XIII, 116

Luthercılık, 266

 Magdeburglu Mechtilde, 228, 248
 Mançular, 22
 Mannheim, 13, 55, 59, 62, 76, 102, 146,
 212, 311, 312
 Männerbund, 123, 256, 290
 Marguerite Pore, 229, 230, 248
 Marie de Champagne, 119, 123
 Marsilio Ficino, 265, 279, 280
 Martin Bucer, 201, 206, 275
 Martin Luther, 130, 237, 265, 266, 267,
 268, 269, 270, 291, 292
 Medine Vesikası, 89
 Medine, 79, 80, 88, 89, 90, 91, 92, 96,
 97, 101, 102, 103, 155
 Mekke, 14, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 88,
 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 100, 102,
 103, 149, 159, 164
 Menâr, 81, 85
 Merkava, 178, 187, 188, 189, 205
 Meryem, 34, 48, 73, 77, 92, 93, 103,
 109, 110, 119, 121, 151, 214, 231,
 252, 268, 278, 279, 289
 Mescid-i Aksa, 87
 Messalar, 208, 210, 242
 Mevânâ, 164, 165, 166, 167, 176
 Mikhail Keroullanos, 239
 Milano, 52, 54, 238, 259
 Milanolu Paulinus, 61
 M.larepa, 54
 militia sacra, 113
 mîrac, 87, 95, 102
 Mokoş, 36, 37
 Monofizitler, 67, 68, 70, 77, 93
 Moğollar, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 24,
 44, 142
 Mu'tezile, 137, 138
 Muâviye, 96, 97, 104
 Muhacirun, 89
 Muhammed, 1, 2, 3, 5, 54, 79, 80, 81, 82,
 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102,

103, 104, 116, 136, 138, 139, 140,
141, 144, 149, 155, 267
mundus imaginatus, 162
Müngke Tengri, 43
Münzevi Nikephoros, 241
Musa, 86, 178, 183, 185, 241, 280
Musevilik, 74, 87, 90, 95, 138, 177, 180,
184, 186, 189, 190, 197, 198, 236
mysiagogie, 68

Nasturilik, 12, 80, 93, 103
Nâsir-ı Hüsrev, 139
Nazianz'lı Gregorius, 55, 58
Neşideler Neşidesi, 75, 121, 188
Nestorius, 67
Newton, 170, 283, 284, 287, 288, 295
Nicolas Cabasilas, 244
Nicolaus Cusanus, 71, 228, 235, 236,
237, 249
Niffari, 152
Nikaia Konsili, 78
Nikaia-Konstantinopolis Amentüsü, 239
Nissa'lı Gregorius, 55, 58, 70
Noel, 252, 253, 255
Nola'lı Felix, 65
Nola'lı Pavlinus, 65, 66
Normanlar, 239
nübüvvet-i bâtinîyye, 164
Nuh, 52, 86, 110
Nyssa'lı Gregorios, 55, 241

Oçirvani, 18
Ockham'lı William, 219, 222, 223, 238,
244, 267, 270
Oçurman, 18
Odovakar, 106
On Emir, 71
Oniki İmam Şitleri, 141
opus alchymicum, 283, 285
Orange Konsili, 61
Orfeus, 280, 281
Origenes, 5, 55, 56, 57, 58, 61, 75, 161
Ortak Yaşam Kardeşleri, 234
Osman, 96

Ostrogotlar, 11

Paleologoslar Rönesansı, 244
Papa I. Leo, 67
Papa I. Urbanus, 113
Papa IV. Alessandro, 130
Papa IX. Leo, 239
Papa Nicolaus, 238
Papa VI. Alexandrios, 281
Papa X. Leo, 268
Paracelsus, 266, 275, 282, 283, 285,
288, 295
Parjanya, 37
Paskalya, 54, 68, 128, 256
Paul Alphandéry, 113, 114
Pelagius, 60, 61
Pentekost, 35, 128, 215, 256
Perkunas, 33, 35, 37
Petrarca, 59, 280
Philippe August, 114
Philippe de Mornay, 282
Pico della Mirandola, 280
Pierre l'Ermite, 113
Platon, 55, 157, 162, 279, 280
Plotinos, 279
Poitiers'lı William, 119
Pontoslu Evagrius, 56, 58
Porovit, 38
Provence'lı Kiot, 125
Ptolemaios, 80
Pythagoras, 280

Rabi Akiva, 177, 188
Rabi Dov Baer, 200
Rabi Yohanan Ben Zakay, 177
Rabia, 145
Raoul Glaber, 108, 109
Robert Fludd, 285, 286
Roger Bacon, 219, 284
Rönesans, 51, 108, 127, 170, 191, 194,
196, 205, 244, 279, 284, 288, 294,
295
Rujevit, 38

- Saadia, 189
 Sabetay Donnolo, 189
 Sahre-Areopagus, 58, 68, 70, 71, 72
 Sahre-Dionysios, 235
 Saint-Simoncular, 131
 Salaheddin Eyyubi, 114
 Salomon ben Yehuda bin Cebiol, 182
 Samuel, 189
 Sanedrin, 177, 178, 202
 Sarmatlar, 35
 Sāsānî İmparatorluğu, 95
 Saule, 33, 35
 Scotus Erigenus, 71
 Sebastian Franck, 275
 Sefer Yetsira, 188
 Seferot, 189, 193, 196, 197, 201
 Selman-ı Fârisî, 144
 Simurg, 37
 simya, 151, 169, 170, 176, 266, 283-288, 294
 Sina Dağı, 241
 Sinalı Gregorios, 242
 Siricius, 67
 Slavlar, 5, 19, 32, 35-40, 42, 48-50
 Sofia, 189, 283
 Sombol-Burkân, 17
 Stoudion'lu Theodoros, 72
 Stribog, 36, 37
sviga, 263
svirigoi, 263
 Sultan Veled, 165

 Şamanizm, 1, 5, 20, 31, 45, 46, 188
 Şanlı Yuhanna, 72
 Şems-i Tebrizî, 164, 167, 176
 Şeyhü'l-Ekber, 159
 Şeyhü'l-Maklûl, 161
 Seytan, 18, 19, 31, 33-35, 40-42, 53, 58, 85, 108, 163, 208-211, 229, 259-263, 266
 Seytan Şabâtı, 261
 Şihabüddin Yahya Sühreverdi, 161
 Siller, 96, 97, 136, 139-141, 143, 145
 Şiflik, 85, 104, 139, 145, 164, 167, 172, 278
 Şiur Koma, 188
 Şulmus, 18

 Tabor Dağı, 243
 Tacitus, 111, 112
 Tafurlar, 116
 Tagaste, 5, 54
 Talmud, 6, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 192, 194, 200, 202
 Tapınakçılar, 112, 125, 127
 Tasavvuf, 9, 87, 95, 97, 140, 141, 144, 145, 146, 148, 152-155, 157-160, 164, 165, 168, 169, 172, 173, 183
 Tatarlar, 116
Tavkul-Hamâme, 157
 Teilhard de Chardin, 67
 Tengere Kayra Kan, 14
 Tengri, 5, 12-14, 19, 29, 44
tenzil, 139
theosis, 69, 70, 239-241
 Thietmar von Merseburg, 38
 Thor, 37
 Tibet, 12, 45, 127, 161, 232, 296, 298-308, 310-314, 316-320
 Timur, 11
 Titus, 177
 Toledo Konsili, 239
 Tomasso Morosini, 114, 240
 Töton Şövalyeleri, 32, 34
 Trento Konsili, 277

unio mystica, 121, 152, 192, 219, 225, 230, 233, 278, 279
 Uzzâ, 81, 85

 Ürüng Ayıg Toyon, 15
 Üstat Eckhart, 58, 117, 161, 223, 224, 227, 228, 230, 232, 233, 247

 Vacrapani, 18
 vaftiz sakramenti, 269
 Vaftizci Yahya, 86

- Vahdet-i Vücut, 160
 Väinämöinen, 31
 Valdocular, 214, 228, 237
 Valentin Weigel, 275
 Van Helmont, 285
 Vandallar, 53
 Veysel Karani, 144
via negativa, 235, 236
 Vişnu, 17
 Villanova'lı Arnauld, 284
 Vistul, 35
 Vogullar, 30

 Worms'lu Eliezer, 189

 Yahve, 81, 182, 211, 267, 270
 Yeni Ahit, 54, 70, 92, 128, 267, 269, 272, 276

 Yeni Platonculuk, 54-56, 70, 146, 154-156, 166, 175, 190, 191, 218, 266, 279-281, 285, 288
 Yoga, 148
 Yuhanna Krisostomos, 56, 59
 Yuvarlak Masa romansları, 123

 Zadik, 200, 201
 Zemen mâte, 33, 35
 Zemēpatis, 33
 Zemyna, 33
 Zerdüşt, 79, 142, 162, 175, 280, 281
zine, 256, 264
 Zünnün Mısıri, 146, 147
 Zwingli, 269, 272, 274, 275, 277, 292

DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

Muhammed'den Reform Çağına

Mircea Eliade



Mircea Eliade, dinler tarihiyle ilgili bu son derece önemli eserinin son cildinde genellikle yeterince önemsenmeyen veya suskunlukla geçiştirilen heterodoks akımlar, halk mitolojileri ve ibadetleri, büyücülük, siyaha gibi dinsel yaratımlara yer veriyor. Yazar, kendi manevi ufukları içinde ele aldığı bu dinsel yaratımları, dünya dinsel kültürünün önemli bir parçası olarak kabul ediyor.

Eliade birtakım sağlık sorunlarıyla boğuşurken kaleme almasına karşın, Batıdaki dinsel reform hareketlerinden Doğu'daki Tibet dinlerine kadar geniş bir coğrafyayı kapsayan bu ciltte de aynı ayrıntı zenginliğini ve panoromik bakışı korumayı başarmış. Antik Avrasya dinleri, İkonakırıcılık, azizlere ve kutsal emanetlere tapınma, İslamın doğuşu ve tasavvuf, Musevi ve Hristiyan mistisizmi, Batıda Hermesçi akımlar ve Lamacı öğretiler.

Üç ciltlik Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi ve Dinler Tarihine Giriş ile birlikte dört kitaplık bu dizi, en eski çağlardan yakın zamanlara kadar insanoglunun dinsel evrenine nüfuz etmemiz ve yalnızca dinsel inançları değil, hayatı anlamamız için değerli bir rehber.



ISBN 975-8240-83-8



9 789758 240838

ISBN 975-8240-84-6



9 789758 240845